LIBRARY
OF THE
Theological Seminary,
PRINCETON, N. J.
Case, Division BS2615
Shelf, Section .4.S88
Book, No.

Ueber
den Zwek
der
evangelischen Geschichte
und der
Briefe Johannis.

von

D. Gottlob Christian Storr,
Königlich Würtembergischen Consistorialrath und Oberhofprediger zu Stuttgardt.

Zweite verbesserte Auflage.

Tübingen,
bei Jakob Friedrich Heerbrandt.
1810.

Vorrede.

Johannis Evangelium und erster Brief sind ein einiges, zusammenhangendes Werk (Abschn. II.), dessen eigentlichen Zwek (Abschn. I.) man kennen muß, wenn der Sinn mancher einzelner Stellen und die Schiklichkeit des ganzen apostolischen Vortrags in das gehörige Licht gesezt werden soll. Unächte Schüler des Täufers machten ohne Zweiffel einen Theil der Gegner aus, welche der Apostel bestreiten wollte. Allein eben der Inhalt seiner Widerlegung, der uns auf jene Hypothese führt, scheint auch die Nachricht zu bestätigen, daß Johannes gegen Cerinth geschrieben habe (Hauptst. I.). Einen Nachtrag zu den übrigen Lebensbeschreibungen Jesu zu liefern, ist wol blos untergeordnete, aber doch wirkliche Absicht unseres Evangelisten gewesen. Die Vergleichung der Evangelien scheint mir deutlich zu erweisen, daß Matthäus und Lucas den Marcus, und Johannes alle drey Evangelien vorausgesezt, ergänzt und bestätiget habe (Hauptst. II.). Der dritte Abschnitt soll über die Wahrheiten selbst, auf deren Vertheidigung nach Abschn. I. Hauptst. I. der vornehmste Zwek des Apostels gerichtet war, eine dem Sinn des Johannes und den gegenwärtigen Zeit-

umständen angemessene Erläuterung geben. Wenn hie und da von Socinismus, Arianismus und Sabellianismus die Rede wird, so hoffe ich, man werde dies nicht gleich zum voraus als einen Beweis ansehen, daß die Abhandlung im Geist Petri geschrieben sey, da er dem Malchus das Ohr abhieb. (Vergl. Tellers Antitheſen S. 55. ff.). Es wird erst darauf ankommen, was von diesen Meinungen und aus welchen Gründen und auf was für eine Art es gesagt wird. Für die Kürze und Bestimmtheit des Ausdruks ist es wenigstens nicht immer gleichgültig, ob man eine bestimmte Vorstellungsart mit ihrem auszeichnenden Namen benennt, oder ob man sich gewisser Umschreibungen bedient. Aus eben diesem Grunde vermeide ich auch das Wort Orthodoxie nicht, das doch in manchen Ohren viel verächtlicher klingt, als keine der oben angeführten Benennungen. So viel kan ich versichern, daß ich bei Ausarbeitung des lezten Abschnitts den Vorsaz hatte, mich so genau, als möglich, an die Polemik Johannis im Schooße Jesu, oder an dasjenige zu halten, was der Liebling des grösten Menschenfreunds in dem Umgang mit seinem Herrn gesehen und gehört (1 B. 1, 1.), und bei fortwährender Gemeinschaft mit ihm (v. 3. 4, 6.) auch wider Gegner behauptet hat.

Erster Abschnitt.

Ueber das Evangelium Johannis.

§. 1.

Gleich auf den ersten Anblik unterscheidet sich Johannis Evangelium von den drey übrigen. Zwar erzählt es Geschichte Jesu, wie andere Evangelien, ordnet die Begebenheiten nach der Zeitfolge, wie Lucas oder Marcus (§. 63.), bestimmt Ort, Zeit und die kleinste Umstände genauer, als keine der Lebensbeschreibungen Jesu. Aber, wenn es auch Johannes nicht ausdrüklich sägte (20, 30. 21, 25.), so zeigte schon die kleine Anzahl der von ihm beschriebenen Wunder, daß es ihm nicht darum zu thun war, eine beträchtliche Reihe von Thaten Jesu vorzulegen, oder die ältere Nachrichten davon nur vollständiger zu machen. Auch von den Reden Jesu und des Täufers Johannis nimmt er nicht alle ohne Unterschied auf, sondern, so verschieden ihr Inhalt bey dem Lucas oder Matthäus ist, so einstimmig beziehen sich die von ihm gewählte auf die Person Jesu. Andere Evangelisten hatten überhaupt die Absicht, eine Geschichte Jesu zu schreiben, aus welcher man hernach die Folgen für das Christenthum

von selbst herleiten könnte, die sich jedem vernünftigen Leser anbieten, wenn er die Geschichte für wahr hält. Bey Johannes war hingegen der Beweis, daß Jesus sey Christus, der Sohn Gottes, nächste Absicht. Daher sammlet er aus der ganzen Menge der Geschichten Jesu (20, 30.) das Merkwürdigste für diesen Zweck (v. 31.). Daher giebt er gleich am Anfang seines Buchs (1, 1 — 14.) zu erkennen, daß es eigentlicher und absichtlicher dogmatisch ist, als die übrige Evangelien, und auch in die Erzählung selbst streut er häufig solche Anmerkungen ein, (2, 11. 22. 24. f. 6, 64. 71. 7, 30. 12, 16. 37 — 41. 18, 9. 32. 19, 35.), wodurch der Leser an den Hauptzwek dieser Schrift erinnert wird.

§. 2.

Bey diesen Umständen könnte man denken, wenn es auch nicht von allen vier Evangelien *) erweislich seyn sollte, so müsse wenigstens Johannis Aufsaz seiner allerersten Bestimmung nach für Unchristen, die noch nicht glaubten, daß Jesus sey Christus (20, 31. 19, 35. **), für Juden zunächst, geschrieben, und etwa von den besonders so genannten Evangelisten oder allerersten Lehrern unter den Unglaubigen gebraucht worden seyn. Ehe wir entscheiden §. 72.), wollen wir erst Johannis Evangelium selbst von der polemischen §. 3. ff.) und historischen (§. 52. ff.) Seite genauer ansehen.

Erstes

*) S. Herrn D. Semlers Vorr. zu Townsons Abh. über die vier Evangelien Th. 1.

**) Vergl. Semlers Zusäze zum angef. Buch, Th. 1. S. 11. 12. Th. 2. S. 115.

Erstes Hauptstück.

Von dem polemischen Zwek des Evangelii Johannis.

§. 3.

Jüdische Gesinnungen bestreitet es freilich: „Das wahre Licht, welches alle Menschen, nicht nur die Juden, erleuchtet, war in die Welt gekommen, fand aber bey seinem Aufenthalt in der Welt wenigen Glauben. So viel ihr indessen an dieses Licht glaubten, erhielten das Recht der Kindschaft Gottes, wobey es gar nicht auf leibliche Abstammung *) ankommt" (1, 9—13.). „Jesus sollte sterben für das jüdische Volk, aber nicht für dieses Volk allein, sondern auch um die getrennte Kinder Gottes aus allen Nationen (v. 13.) unter einander zu vereinigen **)" (11, 51. f.). Eben so heißt es 1 B. 2, 2. „Er ist das Versöhnopfer für unsere Sünden, aber nicht für die unsere allein, sondern auch für der ganzen Welt Sünde." Durch Moses ist zwar das Gesez gegeben, aber die rechte Wohlthaten sind erst durch Jesum Christum worden. Niemand hat Gott je gesehen, auch der grosse Prophet (5 Mos. 34, 10. ff.) Moses nicht (2 Mos. 33, 20. ff.) Aber wir Apostel (Joh. 1, 16.) sind

*) Αἷμα in der mehreren Zal (vergl. Herrn Ritter Michaelis Einl. in die Schriften des N. B. S. 193. f.) kommt auch bei dem Euripides in diesem Sinn vor. S. Kypke bei Apg. 17, 26. S. 89.

**) Vergl. Kypke über v. 52. und die ähnliche Stelle Pauli Eph. 2, 13. ff.

sind nicht blos Mosis Jünger (vergl. 9, 28.). Der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoos war, dieser hat uns gleichsam als Augenzeuge (3, 32. 11.) erzählt, was uns Moses nicht sagen konnte" (1, 17. f.).

§. 4.

Hiedurch ist aber noch nicht bestimmt, von welcher Art die Gegner Johannis waren. Nicht mit judenzenden Christen, wie man aus §. 3. auch vermuthen könnte, nicht mit den ungläubigen jüdischen Einwohnern gewisser Gegenden ohne Unterschied, wie man voraussezen müste, wenn Johannis Evangelium zum Gebrauch der Missionare, welche die Juden einer gewissen Gegend überhaupt auf die Historie Jesu aufmerksam machen sollten, verfaßt worden wäre (§. 2.); sondern eigentlich mit solchen Juden (vergl. §. 17.) hat es der Apostel zu thun, welche an dem Täuffer Johannes den Messias gefunden zu haben meinten. Eben diejenige Leute, von welchen Gottes Gnade an gewisse Vorzüge der Geburt gebunden oder auf Abrahams Nachkommen eingeschränkt wurde (1, 9 — 13. §. 3.), hatten es nöthig, belehrt zu werden, daß Johannes der Täuffer nicht das Licht, nicht Christus (§. 5.), gewesen sey *), sondern von dem wahrhaftigen Licht, welches Jesus sey, nur habe zeugen sollen (v. 8.).

*) Daß sich ein Theil des Inhalts des ersten Kapitels des Evangelii auf Schüler des Johannes beziehen könnte, giebt auch Herr D. Semler zu. (a. a. O. Th. 2. S. 218.) Merkwürdiger und mehr umfassend sind die Winke Herrn Gen. Sup. Herders (Briefe, das Stud. der Theol betr. Th. 2. S. 390.) Auch Hr. D. Barkey hat in einer Commentation de scopo evangelii, quod è sec. Joannem (Biblioth. Hagan. Class. III. Fasc. III. p. 591. fs.) die Johannes-Jünger als Gegner des Evangelisten angesehen.

Dieselbige Schüler Mosis (v. 17.), denen Johannes Jesu weit vorzüglicheren Unterricht entgegensezt (v 17. 18. § 3.), bezeugten auch gegen den Täuffer eine solche Hochachtung daß der Evangelist, nach geendigter Vorrede (v. 1 — 14.), gleich am Anfang seines Buchs (v. 15.) es als einen seiner Hauptsäze aufstellt, eben der Johannes, den die Gegner so unmässig erheben, habe selbst von Jesu mit grossem Eifer versichert „dieser war es, den ich mit dem oft wiederholten Ausspruch meinte: der nach mir kommt, geht mir vor, (ist gröſſer als ich *), denn er war eher als ich." Und wir werden sogleich (§. 5) sehen, daß der Evangelist eben diesen Saz mit vorzüglicher Sorgfalt ausgeführt hat. Hier bemerke ich nur noch, daß es ohne Zweifel (§. 16.) eine der vornehmsten Einwendungen der Johannes-Jünger gegen das Christenthum war, nach dem eigenen Geständnis der Christen sey die Lehre Johannis älter als die Lehre Jesu. Aus diesem Grund eröfnet der Evangelist seine Abhandlung sogleich (v 15.) mit dem eigenen Bekenntnis des Täuffers, daß Jesus zwar nach ihm zu lehren angefangen habe, aber dessen ungeachtet gröſſer als er sey, weil Jesus Christus eher gewesen sey, als er. Wenn also gleich Jesu Lehre jünger sey, als die Lehre des Täuffers; so müsse doch jeder ächte Johannes-Jünger die Person Jesu für älter und erhabener erkennen, als die Person des Täuffers, woraus denn (wiederum nach dem eigenen Geständnis des Johannes 3, 31. ff.) die hohe Vorzüge der Lehre Jesu von selbst folgen. Er, der vor seiner Erscheinung auf Erden, die

*) Vergl. die v. 27. beygesezte Erklärung des εμπροσθεν μου γεγονεν, und den Matth 3, 11. dafür gebrauchten Ausdruk: ισχυροτερος μου εστι. S. auch Joh. 3, 30. f.

die freilich später war als die Geburt des Täuffers, bey dem unsichtbaren Gott, in des Vaters Schoos, längst existirt habe, habe auch lehren können, wie weder Moses (1, 17. §. 3.) noch Johannes (v. 15.) lehren konnten, welche, aller ihrer Vorzüge ungeachtet, Gott nie gesehen haben (v. 18.). Ja auch der Anfang der Vorrede (v. 1.) nimmt schon auf jene Einwendung Rükſicht: am Anfang der Dinge (§. 87.) war schon der Logos; freilich wurde er den Menschen später sichtbar als Johannes, aber er existirte da um doch früher, er war bey Gott. Und damit der Saz, woran dem Apostel wegen der Johannis Jünger besonders gelegen war, desto eher bemerkt werden möchte, so wiederholt er ihn nach dem zweiten Saz: ja Gott war der Logos, noch einmal, und faßt nun beide Theile des ersten Ausspruchs: der Logos war schon im Anfang, wiewol unsichtbar (bey Gott), in Eines zusammen: der Logos war am Anfang bey Gott (v. 2.). Hierauf wird auch der zweite Saz (v. 1.) erläutert (v. 3. 4.), und denn folgt (v. 6) der Gegensaz (§. 43.): es entstund ein Mensch, von Gott gesandt, mit Namen Johannes. Der Logos war bey Gott, ehe er sichtbar wurde, und er war schon am Anfang der Dinge (v. 2.), eh etwas entstund (v. 3.), und er ist selbst Gott (v. 1.) und Schöpfer (v. 3.). Hingegen Johannes, ein bloser Mensch (vergl. 3, 27. 31. 5, 34), der so wenig, als andere Menschen (1, 18), bey Gott gewesen ist, war im Anfang der Dinge nicht, sondern er entstund, wie andere Geschöpfe, und wie alle Menschen, die ihr Leben dem Logos, welcher Gott und Schöpfer ist, zu danken haben (v. 4.). Und wie die Person des Täuffers weit jünger ist als der Logos; so ist auch die Sendung des

Logos in Gottes Absichten das erste, oder der vornehmste Zwek, da hingegen die Sendung des Täuffers zwar auch eine göttliche Sendung (v. 6), aber nur Mittel (v. 7. f.) zu jenem ersten Zwek der göttlichen Vorsehung ist.

§. 5.

Wenn Johannes, seinem gleich Anfangs (v. 15.) gegebenen Versprechen gemäß, den Beweis (vergl. v. 27. 30. mit 15.) wirklich führet, daß der Täuffer die unermeßliche Vorzüge Jesu selbst anerkannt habe; so beruft er sich zuerst auf jene öffentliche und feierliche Erklärung (v. 19. ff), auf die sich auch der Täuffer ehmals gegen seine zu sehr für ihn eingenommene Jünger (3, 26.) berufen hat (v. 28.). Und hier wird nun das Bekenntnis des Täuffers, daß er nicht Christus sey (v. 28. 1, 20.), auf eine Art ausgezeichnet (v. 20.), die ganz unerklärlich ist, wenn der Evangelist nicht Leute vor sich hatte, welche den Täuffer für Christus hielten, und sichs also vorzüglich zu merken Ursache hatten, daß ihr Lehrer selbst ganz bestimmt und rund heraus gesagt (bekannt, und nicht geläugnet, sondern bekannt) habe, er sey nicht Christus. Ueberhaupt würde Johannes die Aussprüche des Täuffers (1, 26. f. 30. ff. 3, 28. ff.), die doch der HErr selbst nicht als den gröſten Beweis für die Hoheit seiner Person ansahe (5, 33 — 36.), in seiner ohnehin mit so vieler Auswahl gemachten Sammlung (§. 1.) übergangen oder doch nur kurz berührt haben, wenn er nicht in einem ähnlichen Fall mit Jesu gewesen wäre, oder (v. 34.) es mit Leuten zu thun gehabt hätte, bey denen Johannis, des Täuffers, Ansehen das sicherste Mittel war, sie aus ihren eigenen

Grundsäzen zu überzeugen, daß Jesus grösser als Johannes, und Christus, der Sohn Gottes sey.

§. 6.

Da hingegen einmal erwiesen war, wie groß der Täufer selbst von Jesu Person gedacht habe; so muste ein ächter Jünger des Johannes auch auf die eigene Aussagen des, von seinem Lehrer so hoch geschäzten, Jesu aufmerksam, und durch ihre Uebereinstimmung mit den Urtheilen des Täuffers in der Ueberzeugung befestiget werden, daß Jesus wirklich das Licht (8, 12. 12, 35. 46. 9, 5. 3, 19. ff. vergl. 1, 8. §. 4.), oder Christus (10, 25. 4, 25. f. *) vergl. 3, 28.), der Sohn Gottes (5, 17. ff. 9, 35. ff. 10, 30. 36. 3, 16. ff. 14, 7. ff. 17, 1. vergl. 1, 34. 3, 35. f.) sey, der lang vor dem Täuffer, schon am Anfang der Welt existirte, und bey Gott, seinem Vater, war (8, 56. ff. 17, 5. 16, 28. 6, 41 — 62. 3, 11 — 13. vergl. v. 31. f. §. 4.)

§. 7.

Uebrigens hat der Evangelist nicht vergessen, auch den Hauptbeweis (5, 36. f.) für die Hoheit Jesu zu führen. Ein Wunder, wodurch Gott bestätigt hat, (v. 37. §. 46.) daß es wahr sey (v. 31. f.), was Jesus von seinem eigenen Verhältnis gegen den Vater behauptet hat (v. 18. ff.), ist von dem Täuffer selbst bezeugt worden (1, 32—34.). Aber auch die eigene Wunder Jesu (5, 36) hat der Evangelist nicht übergangen. Er sagt es nicht nur überhaupt, daß Jesus viele

*) Noch 12, 13. ließ er sich so gar öffentlich für den Messias ausrufen.

viele Wunder gethan (21, 25. 2, 23. 3, 2. 4, 45. 10, 32.), und sie ausdrüklich für eine göttliche Beglaubigung seiner Aussage von der erhabenen Würde seiner Person erklärt habe (10, 37. f. 14, 11. 15, 24.); sondern er erzählt auch einige auserlesene Geschichten dieser Art nach allen Umständen. Sie zeichnen sich grossentheils durch Publicität und durch eine damit verbundene ausdrükliche Erklärung ihrer Absicht, Jesu Behauptungen von sich zu bestätigen, vor manchen anderen Wundern aus. Die Heilung des 38jährigen Kranken (K. 5.) wurde durch die dadurch veranlaßte (v. 16. 18.) obrigkeitliche (7, 26.) Verfügungen und kundbare (v. 25 13.) Anstalten, Jesum aus dem Weg zu räumen, so allgemein bekannt, daß sich Jesus lange hernach auf diese Geschichte öffentlich als auf eine notorische Sache berufen konnte (v. 21.). Aber eben dadurch hatte er den Zorn der Juden aufs höchste gereizt (5, 18.), daß er behauptete jenes Wunder, wie alle bisherige (v. 17.) und künftige (v. 20. f 25 f.), vermöge seiner innigsten Verbindung mit Gott, seinem Vater, verrichtet zu haben, und daß er seine grosse Thaten als den Beweis angab, woraus man die Wahrheit seiner grossen Behauptungen von sich selbst ersehen könne (v. 31. 30.). Bey einem anderen Wunder, wovon 5000 Menschen nicht nur Augenzeugen, sondern selbst der Gegenstand waren (6, 10. ff.), machte ers dem Volk zum Vorwurf, daß sie blos an dem empfundenen Vergnügen hangen bleiben, und die Begebenheit nicht als Zeichen oder Beweis einer viel wichtigeren Sache aufnehmen (v. 26.), daß sie nicht an ihn, welchen doch der Vater durch dieses und andere Werke so besonders ausgezeichnet habe (v. 27.), glauben (v. 29.), wovon sie weit grössere

Vortheile und dauerhaftere Vergnügungen zu gewarten hätten (v. 27. 35. ff.), als ihnen eine noch so oft wiederholte Sättigung mit Broten nimmermehr gewähren könne. Die Geschichte des Blindgebornen wurde recht eigentlich gerichtlich untersucht (9, 13. ff.), und Jesus hatte sie nicht nur vorher gegen seine Jünger für ein göttliches Werk, wodurch Er sich als das Licht der Welt zeige, erklärt (v. 3. 5.), sondern auch nachher vor den Pharisäern (v. 40.) von dem Blindgebornen gefordert, daß er ihm als einem göttlichen Gesandten, wofür er ihn aus diesem Wunder kennen gelernt hatte (v. 17. 30 — 33.), glauben solle, wenn er ihn belehre (vergl. v. 27.), Er sey Gottes Sohn (v. 35 — 37.). Ja er beklagte es (v. 39.) als ein grosses Elend, daß bey seiner Zukunft *) Leute, die sonst vernünftig seien und Lehrer und Vorsteher des blinden (7, 49. Röm. 2, 19.) Volks seyn wollen, nicht einsehen (Matth. 23, 16.), was doch der geringe und unwissende Blindgeborne so leicht eingesehen und seinen Vorstehern so faßlich dargethan habe (Joh. 9, 30. ff.): daß seine Wunder ein Beweis für seine göttliche Sendung und also für die Glaubwürdigkeit seiner Aussagen seien. Ihre Verantwortung sey übrigens um so grösser, weil es kein unverschuldeter Mangel der Einsicht sey, sondern sie mit guten Augen nicht sehen, oder die Erkenntnisse, die sie sonst haben, nur hier nicht anwenden

*) „Ich bin zum Elend (vergl. Joh. 3, 19. 1 Petr. 4, 17. Sir. 38, 22.) in diese Welt gekommen", heisset eben so viel, als „es ist ein Elend, das nach der Beschaffenheit dieser Welt bey meinem Aufenthalt auf Erden nicht wol vermieden werden kan, sondern von Gott, der die Gesinnung der Menschen nicht gewaltsam ändert, zugelassen wird." vergl. obss. ad anal. & synt. hebr. p. 25. ff.

wollen (v. 41.). Endlich erzählt Johannes noch die Auferweckung Lazari mit den Folgen, die sie theils bey der Schwester des Lazarus (12, 3. ff. 11, 2.), theils bey dem Volk (v. 45. 12, 9. 11. 17. f. und seinen Vorstehern (11, 47. ff. 12, 10. 19.) gehabt hat. Wie bekannt (11, 42. 45. f. 57. 12, 9 — 11. 17 — 19.) und unläugbar (11, 47. f.) die grosse That gewesen sey, brauche ich nicht zu zeigen. Aber auch sie wurde unter der feierlichen Erklärung (v. 41. f.) verrichtet, daß sie Jesu göttliche Sendung beweisen solle, und seinen Jüngern hatte der HErr schon vorher gesagt, daß sie die Absicht habe, ihn als den Sohn Gottes zu verherrlichen (v. 4. 15.). Was diese ausgesuchte Beispiele jedem unpartheiischen Leser beweisen, das bewiesen sie auch für den Johannis-Jünger. Aber nicht nur als Beglaubigung der Aussagen Jesu (§. 6.) bestätigten sie seine Hoheit, sondern auch schon an und für sich selbst betrachtet gaben sie den Vorzug Jesu vor dem Täuffer zu erkennen. Denn Johannes that kein Wunder. Ein Umstand, an den der Evangelist selbst 10, 41. mit gutem Bedacht erinnert.

§. 8.

Einen andern Beweis für die Rechtmässigkeit des Glaubens an Jesum, als den in der Schrift verheissenen (7, 38.) Messias, oder für die Zuverlässigkeit der Ueberzeugung (14, 12.), daß Jesus in der innigsten Verbindung mit Gott stehe, daß er der Sohn Gottes sey (v. 7 — 11. 14.), konnte Johannes in der evangelischen Geschichte nicht ausführen, weil er erst nach der Himmelfahrt Jesu zu den übrigen Beweisen hinzugekommen ist, und er bedurfte auch keiner weiteren Aus-

führung, weil man die den Verehrern Jesu mitgetheilte Gaben des Geistes zur Zeit, da Johannes schrieb, aus der täglichen Erfahrung kennen mußte, und also für diese Art der Wunder, die in den christlichen Gemeinden gegenwärtig war, keinen historischen Beweis nöthig hatte, wie für die Zeugnisse des Täuffers (§. 5.) und die Wunder Jesu (§. 7.) aus der vergangenen Zeit. Indessen bringt der Apostel diesen Vorzug der Christen, den er auch im ersten Brief (5, 6. 8. 3, 24. 4, 13.) erwähnt, durch eine kurze Bemerkung ins Angedenken, die er in seine Geschichte (7, 39.) einzuweben Gelegenheit fand. Man erhielt die Gaben des Geistes blos unter der Bedingung des Glaubens an Jesum (v. 39.), nicht durch Glauben an Moses (Gal. 3, 2. Joh. 1, 17. §. 3.), auch nicht von dem Täuffer Johannes (v. 15.). Sie gehörten unter die rechte Wohlthaten, welche nur durch Jesum Christum geworden sind (v. 17.). Da Johannes sein Amt längst vollendet hatte, und überhaupt vor der Verklärung Jesu waren jene Gaben des Geistes noch nicht (7, 39), welche Jesus seinen Verehrern zur Bestätigung ihres Glaubens an ihn versprochen (v. 38. 14, 12—14.), und nach seiner Verklärung (16, 7.) wirklich ertheilt hat. Der Täuffer erkannte diesen Vorzug Jesu selbst (1, 33.), und zu Ephesus, wo Johannes nach dem Zeugnis des Irenäus (B. 3. K. 1. §. 1.) sein Evangelium geschrieben hat, wurde es gleich beym Anfang des Christenthums recht auffallend sichtbar (Apg. 19, 2—6.), daß man nicht als Johannis-Jünger, sondern durch die Verbindung mit Jesu Christo (v. 5. Gal. 3, 27.) den Geist empfange.

§. 9.

Uebrigens wurden die Vorzüge Jesu schon während seines Aufenthalts auf Erden von vielen erkannt, nicht blos von Samaritern (4, 39—42.), sondern auch von Juden (7, 31. 41. 49 9, 27 ff. 10, 21. 11, 45. 12, 11.), auch von vornehmen Israeliten (3, 1. f. 10. 7, 50. f. 19, 38. ff.), selbst von solchen, die den Täuffer hochhielten (10, 41. f.), dessen Ansehen überhaupt von dem Ansehen Jesu bald überwogen wurde (4, 1. 3, 30.). Kurz vor seinem Leiden wurde Jesus noch öffentlich in der Hauptstadt für den Messias ausgerufen (12, 13.). Und diese Bewegung des Volks war Wirkung von der überzeugenden Beweiskraft seiner herrlichen Wunder (v. 17. f.). Vornemlich erzählt es der Evangelist mit allen Umständen, daß Jesus eben durch den Täuffer (1, 35. ff.) die erste Jünger erhalten habe. Ohne Zweiffel war der ungenannte Johannis-Jünger unser Evangelist selbst. Wenigstens nennt er alle bis auf diesen einigen mit Namen (v. 40. f. 43—45.), und er ist, wie auch Basnage bemerkt hat (Annal. T. I. p. 263.), überhaupt gewohnt, wenn er von sich (21, 24. 2.), was zu erzählen hat, seinen Namen nicht auszudrüken (v. 20. 7. 20, 2. ff. 19, 26. 13, 23. ff.). Er erinnert sich noch mit Vergnügen der Stunde (1, 40.), da er mit Jesu bekannt worden ist, und dieß nach seiner ausdrüklichen und wiederholten (v. 37. 41.) Bemerkung auf eben des Johannes Anweisung, dessen Jünger nun nicht Jesum, sondern den Täuffer selbst für das Licht hielten. Um diese Leute zu überzeugen, wie gute Gründe er gehabt habe, bey Jesu zu bleiben, und aus einem Johannis-

Jünger ein Jünger Jesu zu werden, beschreibt er mit vieler Sorgfalt die erste Bestätigungen, die seine auf des Täuffers Ansehen von Jesu gefaßte hohe Meinung theils in dem Kraiß seiner Mitjünger (v. 48. ff.), theils bey einer öffentlicheren Gelegenheit erhalten hat (2, 11.). Jene beide Geschichten machten auch wirklich die Grundlage seiner unerschütterlichen Ueberzeugung von der Herrlichkeit Jesu (1, 14.) aus. Der Eindruk, den das, zum zweitenmal von ihm erwähnte (4, 46.), erste Wunder Jesu auf ihn gemacht hatte, bewürkte in ihm genaue Aufmerksamkeit auf die Werke Jesu, deren Anfang ihm für seine Ueberzeugung so wichtig geworden war (2, 11.). Unter der sorgfältigen Beobachtung aller Umstände, die aus allen seinen Erzählungen unverkennbar hervorleuchtet, prägten sich die Wunder des HErrn seinem Gemüth so tief ein, daß er sich ihr (z. B. der Geschichte Luc. 5, 4—10.) bey jeder Gelegenheit (z. B. Joh. 20, 6. f. leicht und lebhaft erinnerte, und es ihm ganz unerträglich wurde (1 B. 2, 22.), Jesu Herrlichkeit, von der er so viele (Joh. 12, 37.) Proben so helle vor dem Gesicht hatte (1, 14. 1 B. 1, 1. 4, 14.), bestreiten zu sehen. Aber auch die tieffe Kenntnis Jesu, die der Evangelist in der Schilderung (Joh. 1, 43. 48.) seiner Landsleute und Mitjünger, und insbesondere in dem Umstand wahrnahm, wodurch auch Nathanael so sehr gerührt wurde (v. 49—51.), machte er zum Gegenstand seiner weiteren Beobachtungen (2, 22. 24. 6, 64. 70. 4, 39.), deren Resultat innigstes Gefühl der auch von dieser Seite her (16, 30.) bemerkten Herrlichkeit Jesu war. Man sehe nur, wie oft Johannes die ihm so wichtige Bemerkung (2, 24. f.) wiederholt (6, 64. 71. 13, 11.). Vergl. auch 6, 6. 18, 9.

32. *) 21, 18. **). Die höchste (vergl. 2, 22. 12, 16.) Stufe hat seine Ueberzeugung von Jesu als dem Messias, dem Sohn Gottes (20, 31.), bey dem Wiederleben seines HErrn erreicht, das er so wenig, als Thomas (v. 25.), erwartet (v. 9.), sondern auf wiederholte (21, 14. 20, 30.) unwidersprechliche (v. 20. 27. 21, 12. vergl. 1 Br. 1, 1.) Beweise geglaubt hat.

*) Zu Erläuterung der ersten Stelle (v. 9.) muß man bemerken, daß die Worte Jesu 17, 12. nach dem Zusammenhang die gegenwärtige Beschaffenheit und die künftige Bestimmung der Apostel zugleich umfassen. An Juda war die Arbeit Jesu vergeblich gewesen, er war zum Amt eines Apostels hinfüro unbrauchbar, und gieng an Leib und Seele zu Grund. Alle übrige Apostel hingegen waren durch die bisherige Bemühungen Jesu so weit gebracht (v. 6—8. 25. f.), daß er in Zukunft Ehre von ihnen haben (v. 10.), und seine Absichten mit ihnen in der Welt (v. 18. 20.) erreichen, und sie endlich bey sich ewig selig machen (v. 24. 14, 3.) konnte. Sollten nun diese Aeusserungen in wirkliche Erfüllung gehen, so durfte keiner von diesen Aposteln mit Jesu gefangen genommen (18, 8.) und entweder mit ihm getödtet, oder, welches damals (13, 38. 18, 17. 25. f. 20, 19. Matth. 26, 31.) bey wirklicher Verfolgung um Jesu willen am meisten hätte befürchtet werden müssen, zum ganzen Abfall von ihm verleitet werden, weil in beiden Fällen die zum voraus erklärte Absichten Jesu mit ihnen auf dieser Welt (Joh. 17, 15. 11.) unerfüllt geblieben wären, und im leztern Fall auch ihre künftige Seligkeit nicht zu Stand gekommen wäre. Die zweite Stelle (18, 32.) sezt voraus, daß Jesus, wenn er von den Juden hätte sollen gerichtet werden (v. 31.), vielleicht zwar getödtet, aber wenigstens nicht ans Kreuz erhöhet (3, 14. 12, 32. f.) worden wäre. In Religions-Sachen durften die Juden auch Todesstrafen zuerkennen (s. Krebs bey 18, 31.), wenn sie gleich sagen, sie dürfen ja fast niemand (vergl. 3, 32.) tödten, es könne jemand leicht was gesündiget haben, was sie nicht bestrafen dürfen, wie z. B. eben das Verbrechen, dessen sie Jesum vor dem Landpfleger beschuldigten (18, 33. ff. 19, 12. vergl. Luc. 23, 2.).

**) Vergl. Repert. für bibl. und morgenl. Litter. Th. 14. S. 181.

§. 10.

Freilich gab es auch schon zu den Zeiten Jesu viele, die ihn so wenig als die Gegner des Evangelisten für den Messias bekannten. Aber ein Theil war aus Menschenfurcht seiner eigenen besseren Ueberzeugung ungetreu (12, 42. f. 9, 22.). Bey anderen zeigte sich die Kraft der Wunder und Reden Jesu wenigstens in vorübergehenden Bewegungen der Ehrfurcht (2, 23. f. 7, 46.). Ueberhaupt aber war es nicht Schuld der jedem unverdorbenen Menschen-Sinn einleuchtenden Beweise (9, 39. 41. §. 7. vergl. 15, 22. 24.), wenn Jesu Herrlichkeit nicht anerkannt werden wollte, und am wenigsten darf man für die Messias-Würde Jesu einen nachtheiligen Schluß aus dem Unglauben seines Volks ziehen. Man müste sonst den heiligen Büchern dieses Volks widersprechen, die auch von Johannis-Jüngern angenommen wurden (12, 37 — 41. 15, 25.)

§. 11.

Auf eben diese gemeinschaftliche Erkenntnis-Quelle der Johannis-Jünger und der übrigen Juden beruft sich der Evangelist auch sonst zu Befestigung seines Satzes, daß Jesus, nicht Johannes, der verheissene Christus sey. Der Täuffer selbst hat eine Stelle des Esaias auf sich gedeutet (1, 23.), die er nicht auf sich anwenden konnte, ohne sich von dem Messias zu unterscheiden, und zu gleicher Zeit dessen nahe Offenbarung zu behaupten (v. 26. f. 3, 28.). Hingegen hat der nach ihm gekommene und von ihm so hoch geachtete (§. 6.) Jesus die Weissagungen der Schrift, nach welchen der Messias erwartet wurde, gerade hin auf sich bezogen (5, 39. 46. f. 7, 38.).

Und der Evangelist nimmt es nicht nur (2, 22. 20, 9.) für bekannt an (vergl. Luc. 18, 31. 33. 24, 25. ff. 44 ff. §. 70.), daß die Weissagungen von der Auferstehung des Messias an Jesu erfüllt seien, sondern er zeigt auch selbst die Uebereinstimmung einzelner Prophezeiungen mit gewissen Theilen der Geschichte Jesu (12, 14 — 16. 19, 24. 28. 2, 17.), von welchen er Augenzeuge war (19, 35.), er bemerkt auch wol ausdrüklich (19, 35.), daß es ihm bey solchen Anführungen der Schrift (v. 36. f.) um Beförderung des Glaubens an Jesum bey seinen Lesern zu thun sey. Vergl. §. 51. und Herrn Ritter Michaelis Erkl. der Begräbnis- und Auferstehungsgesch. Christi S. 24. ff.

§.

Die Johannis-Jünger, welchen der Evangelist 1, 15. die eigene Lehre ihres Meisters entgegenhält (§. 4.), waren besonders für Mosis Gesezе (v. 17. §. 3.) grosse Eifferer. Die strenge Lebensart (Matth. 9, 14.), woran sie sich nach dem Muster ihres Lehrers (11, 18. 3, 4.) gewöhnt hatten, muste die Anhänglichkeit an äusserliche Uebungen, die sie als Juden ohnediß schon hatten, noch um vieles erhöhen. Vielleicht sollten also die Nachrichten von Jesu Achtung für die Mosaische Schriften und Religion (5, 39. 45. ff. 4, 22.), ja von seinem Eifer für die Ehre des Tempels (2, 14 — 17.), die Erklärung (v. 21.) einer für Geringschäzung des Tempels (v. 20.) ausgelegten (Matth. 26, 61. 27, 40.) Rede des HErrn (Joh. 2, 19.), die Beweise, wodurch Jesus selbst (7, 21. ff.) und wodurch so gar andere Israeliten (9, 16. 31. ff.) seine am Sabbath verrichtete Wunder gegen die heftige Mosis-

Jünger (v. 28.) vertheidigt haben, vielleicht sollten alle diese Erzählungen und Bemerkungen den Vorurtheilen der Johannis-Jünger begegnen, als wäre JEsus ein Verächter der Mosaischen Religion gewesen.

§. 13.

Aber nun sollten diese Leute auch um so eher Gehör geben, wenn JEsus bey aller seiner Achtung für die jüdische Religion (4, 22. §. 12.) versicherte, durch ihn als den Messias (v. 26.) werde eine viel allgemeinere Religion gestiftet werden, und die Einschränkungen, welche Moses aus guten Gründen für die vorige Zeiten gemacht habe, müssen nun wegfallen (v. 21. ff.). Er sey zum Heiland der Welt bestimmt (v. 42. vergl. 8, 12. 3, 16. 6, 51. 33.). Auch an Samaritern müsse er mit seinen Aposteln nach dem Willen des Vaters arbeiten (4, 34 — 42.) Wie der Vater bey seinem Aufenthalt auf der Welt verherrlichet worden sey (17, 4. 6. ff.), so werde derselbige — und dieß ist durch eine himmlische Stimme bekräftiget worden (12, 28.) — der Vater und er selbst werde nach seinem nun nächstens bevorstehenden (v. 27.) Tode (v. 24. 32. f.) noch mehr verherrlichet werden (v. 24. 28. 17, 1.), indem er nicht nur Proselyten aus den Heiden, deren einige damals auf das Fest nach Jerusalem gekommen waren und Jesum sehen wollten (12, 20 — 22.), sondern alle ohne Unterschied des Volks und der Religion (v. 32.) von der Seite der Menschen, die unter Satans Gewalt stehen (v. 31.), auf die seinige ziehen (v. 32), oder (v. 26.) zu seinen Dienern machen, und dahin bringen werde, wohin er nun gehe, um bey ihm

vom

vom Vater geehrt zu werden (vergl. 17, 20. 24.) Er sey befugt, allen Menschen (πασῃ σαρκι), nicht nur den Juden, die ihn noch nicht für Christum erkennen, sondern auch den abgöttischen Heiden, die den allein wahren Gott noch nicht kennen (§. 95. 51.), durch seine und seines Vaters Erkenntnis ewiges Leben zu geben (17, 2. f.). Die ewige Seligkeit (10, 28.) werde nicht nur nach seinem Tode (v. 11, 14. f. 17. f.) auch Unjuden (v. 16) durch das Evangelium angeboten werden, sondern die Juden selbst haben durch ihre leibliche Geburt (3, 6.) noch keine Ansprache an das Reich Gottes. Sie müssen erst von oben (v. 3 7.), oder v. 31.) vom Himmel, d. i. (Matth. 21, 25.) von Gott, durch seine Wirkung (Joh. 3, 6. 8.), neu geboren, erst Kinder Gottes werden. Dazu konnte freilich auch die Taufe Johannis beförderlich seyn (v. 5), aber man muste ihre Absicht (1, 31.) an sich erreichen, und sich zum Glauben an Jesum als den Sohn Gottes (v. 34.) bringen lassen. Jesus erklärt ausdrüklich, die Juden so wol als die übrige Welt (3, 16.) müssen an ihn glauben (v. 14. ff.), wenn sie das ewige Leben haben, oder (v. 3.) als Kinder Gottes in sein Reich kommen wollen. Wenn sie nicht an ihn glauben (8, 24.) und durch seine Lehre vom Dienst der Sünde frey werden (v. 31 — 34.). so werden sie sterben (v. 24., oder (3, 15. f.) verloren gehen, wenn sie gleich Abrahams Nachkommen seien, (8, 33. 39.) und im Gegensaz gegen die abgöttische Heiden Gottes Kinder zu seyn behaupten (v. 41.). Der Sohn müsse sie durch Glauben und Gehorsam gegen seine Lehre (v. 24. 31. f. 51.) erst von der Sünde frey machen (v. 36.), wenn sie mit Abraham (v. 56. 39. f.) unter die selige (v. 51.)

Kinder Gottes gehören sollen. Die Reden Jesu (3, 3 — 16. 8, 21. ff) sind recht eigentliche Beweise (vergl. §. 6.) für den vom Evangelisten in der Vorrede (1, 12. f. §. 3.) aufgestellten Saz. Uebrigens hat der Täuffer selbst (vergl. §. 5.) auch die Lehre Jesu von den allgemein wohlthätigen Absichten Gottes bey seiner Sendung in die Welt ausdrüklich bestätigt, wenn er ihn (v. 29.) das Lamm Gottes nannte, welches der Welt (vergl. 1 B. 2, 2. §. 3.) Sünde trage.

§. 14.

Die Johannis-Jünger läugneten mit anderen Juden, daß Jesus der Messias sey, und beide Theile stimmten auch in einem eigenliebigen Particularismus überein (§. 3. 13.). Hingegen kam zu jenen gemeinschaftlichen Quellen des Widerwillens gegen die Christen und gegen ihre Predigt von dem gleichen Antheil der Heiden und Juden an Gottes Gnade (1 Thess. 2, 16. Apg. 13, 45. ff. 21, 28.) bey den Johannes-Jüngern noch der besondere Umstand hinzu, daß sie auch einen Messias hatten (§. 4), für dessen Ehre ihrer Eifersucht (vergl. Joh. 3, 26.) der viel grössere Anhang des Messias der Christen, besonders unter den Heiden, höchst nachtheilig schien. Auch ihre strenge Lebensart (§. 12.) konnte leicht den jüdischen Hang zu menschenfeindlichen Gesinnungen noch weiter begünstigen. Wahrscheinlich hat also der Apostel eben diese Leute, die den Täuffer für das Licht (1, 8.), und also sich mit Ausschluß der Christen, welche den Johannes nicht so ansahen, für erleuchtet hielten, (vergl. §. 16.), vor Augen gehabt, wenn er 1 B. 2, 9 — 11. schreibt: „wer da sagt, er sey erleuchtet, und hasset seinen, nicht vom Täuffer, sondern von

dem wahren Licht erleuchteten (v. 8. vergl. Joh. 1, 9.) Bruder (§ 74.), der ist noch im Finsternis." Gäben die Johannis-Jünger nur ihrem Lehrer einmal Gehör, so müsten sie Jesum für das Licht oder für Christum halten (§. 5.), und also die Christen, die es von Herzen glauben, daß Jesus der Christ sey, als erleuchtete (Joh. 1, 9.) Kinder Gottes (v. 12. f. §. 13.) ansehen. „Wer von Gott ist, wie es die Johannes-Jünger zu seyn vorgeben (v. 13. §. 3. 13.), der liebet seinen Vater, und wer seinen Vater liebt, muß auch die Kinder desselben lieben. Wer glaubt, daß Jesus der Christ sey, der ist ein ächter (§. 5.) Johannis-Jünger und ein wahres Kind Gottes. Wer also von Gott ist, muß diejenige, die glauben, daß Jesus der Christ sey, lieben." (1 B. 5, 1). Der von dem Täuffer so hoch geachtete Jesus (§. 6.) hat deßwegen vorzüglich auf Liebe gegen seine Jünger gedrungen (2, 8. ff. 3, 23. 11. 16. vergl. Joh. 13, 34. f. 12. ff. §. 44. K. 15, 12 — 17.), und hingegen Haß und Verfolgung derselben als ein Merkmal angegeben, daß man Gott nicht liebe (15, 21. 23. f. 16, 3.). Die Pharisäer (9, 40. 13.), die Vorsteher des Volks (Hirten der Schafe) seyn, und dabey nichts von Jesu wissen wollten (an der Thür des Schafstalls vorbeygiengen 10, 1. vergl. v. 7.), hat er als Diebe und Mörder beschrieben v. 1. 8. *), die nur

*) προ εμου wird nicht nur in vielen Handschriften ausgelassen, sondern auch in denen, welche es haben, so verschieden, bald vor bald nach ηλθον, gesezt, daß man es mit grosser Wahrscheinlichkeit für eine Glosse hält: alle, die gewöhnlich zu den Schaafen v. 7. zu kommen pflegen, eure gewöhnliche Leiter (Matth. 23, 2. ff.), sind Diebe und Mörder.

nur rauben und umbringen und verderben (v. 10), nicht das Beste des Volks, sondern nur ihren Nuzen und ihre Ehre suchen (11, 48.), übrigens aber gewaltthätig mit den Leuten umgehen, und gerade die rechte Schaafe, (welche Jesum für Christum erkennen, und durch ihn das Recht haben, sich zum Volk Gottes zu zählen 10, 9.) von der Gemeinde ausschliessen (9, 22. 34. f. 12, 42.) Eben so betrachtet der Apostel die gegen das Christenthum so feindselig gesinnte Johannis-Jünger und ihre Anhänger, die sie in christlichen Gemeinden (1 B. 2, 19.) erhalten hatten, z. B. den Diotrephes, der sich wahrscheinlich zur Parthey der Johannis-Jünger neigte (§. 78.), und sein vorhin in der Gemeinde erworbenes Ansehen (3 Br. v. 9.) dahin misbrauchte, durch seine Verläumdungen der ächten Christen (v. 10.) einen grossen Theil der Gemeinde auf seine Seite zu bringen, und von der Liebe gegen die ihm verhaßte Leute abzuziehen, ja wol gar zuweilen diejenige, welche gegen treue Christen, besonders gegen die, einem Johannis Jünger vorzüglich verhaßte, Prediger des Evangelii unter den Heyden (v. 7.), noch etwas mehr als Liebe mit Worten (1 B. 3, 18.) zu beweisen wagten, durch Hülfe seines Anhangs aus der Gemeinde auszuschliessen (3 Br. v. 10.). Was aber rechtschaffene Christen waren, wie z. B. Cajus, diese liessen sich durch den Haß und die Verfolgungen der Johannis-Jünger von der Wahrheit (v. 3. f.) und der thätigen Liebe zu den Christen, besonders den Fremden, welche den Heiden Evangelium predigten, und auf der Durchreise Unterstüzung nöthig hatten (v. 5. ff.) eben so wenig abhalten, als die Einwendungen, die Schelworte und der Bann der Pharisäer (Joh. 9, 24. ff.) etwas gegen den

Glau-

Glauben jenes Blindgebornen vermochten, aus dessen Veranlassung Jesus (10, 5. 8.) gesagt hat, daß die Schaafe (die wirklich zum Volk Gottes gehören) 8, 39 — 47. keiner fremden Stimme Gehör geben (vergl. 1 B. 4, 6.).

§. 15.

So seltsam es war, Johannes den Täuffer, der doch kein Wunder gethan (§. 7.), und seine ganz andere Bestimmung selbst so nachdrüklich zu erkennen gegeben hat (§. 5.), für den Messias anzusehen; so gewis ist es, daß diese falsche Meinung nicht nur im Anfang die herrschende war, (Luc. 3, 15. Apg. 13, 25. Joh. 1, 19. f.), sondern daß sie sich auch nach dem Auftritt Jesu bey vielen noch immer erhalten hat *). Freilich hat Jesus selbst aus Johannis Schule nicht wenige zu Jüngern und Verehrern bekommen (§. 9.) Allein, eben über den grossen Anhang Jesu waren andere aus dem Grunde misvergnügt (Joh. 3, 26.), weil diese Ehre nicht ihm, sondern dem Täuffer, den sie für Christus hielten (v. 28.), gebühre. Auch aus seinem Gefängnisse (Matth. 11, 2. vergl. Joh. 3, 24.) machte der Täuffer noch einen Versuch, ob seine Jünger, gegen welche er Jesum schon so oft für den Messias erklärt hatte, sich nicht etwa durch die eigene Belehrungen Jesu von einer ihm so angelegenen (v. 29. 16. Wahrheit endlich möchten überzeugen lassen; allein, die meisten legten ihre Aergernisse an Jesu (Matth. 11, 6.) nicht ab, sondern blieben unabänderlich auf ihren alten Grundsäzen

*) Vergl. Herrn Heß über die Lehren, Thaten und Schikfale unsers HErrn S. 321. ff.

sätzen (9, 16. f. *). Es wird daher auch nach der Himmelsfahrt Jesu noch gewisser Johannis-Jünger, oder vielmehr einiger Proselyten gedacht (Apg. 19, 1 — 3.), welche die Anhänger des Täuffers auch ausser Palästina, eben zu Ephesus, wo

*) Veranlassung zu der Allegorie (Luc. 5, 36.) gaben eben die Johannis-Jünger Matth 9, 14.), mit welchen die Pharisäer (Luc. 5, 33. vergl. 30.) gemeinschaftliche Sache machten (Marc. 2, 18.), um Jesu zu verstehen zu geben, wenn er sich ja der Zöllner und Sünder annehmen müsse (Matth. 9, 12. f.), so würde es wenigstens immer anständiger seyn, wenn ers, wie Johannes (Luc. 3, 12. f.), beym öffentlichen Unterricht bewenden liesse. Aber zu solchen Gastmalen (5, 29.) zu kommen, sey auch gegen die Gewohnheit des, von Jesu so hoch geschäzten, Täuffers und seiner Jünger, wie diese hier selbst bezeugen (Matth. 9, 14. vergl. 11, 18). Hierauf antwortet Jesus, es wäre Verunstaltung der Lehre Jesu (το καινον ιματιον σχιζειν Luc. 5, 36.) gewesen, wenn Johannes bey seinen noch übrigen Jüngern blos die äusserliche Lebensart der Jünger Jesu, die doch in der That nicht Hauptsache sey, hätte einführen wollen, und das Stük des neuen Kleides (die äusserliche Heiterkeit und Freimüthigkeit der Jünger Jesu v. 34.) würde auch (v. 36.) schlecht gepaßt haben zu dem alten Kleid der Johannis-Jünger (ihrer Unzufriedenheit mit dem Daseyn Jesu Joh. 3, 26.) Am Ende hätte man den neuen Lappen wieder wegnehmen müssen, und der Riß wäre nur ärger worden (Matth. 9, 16.). Die Johannis-Jünger wären nun keine Jünger Jesu gewesen, an den sie ja doch nicht glauben, und ihre äusserliche Uebungen, zu denen ihr finsteres Gemüth doch aufgelegter sey als zu der heiteren Freude der Jünger Jesu (Joh. 6, 68. f.), würden durch den dazwischen gekommenen Versuch, sie anders zu gewöhnen, ihnen vielleicht etwas fremd und lästig geworden seyn. Sie seyen schon vor ihrer Bekanntschaft mit Johannes von den pharisäischen Grundsätzen vergl. Matth. 9, 14.) zu sehr eingenommen gewesen, als daß der neue Wein der Lehre Jesu in diese alte Schläuche taugte (v 17). Die Lehre Jesu würde von ihnen keine Ehre, und sie von der

wo der Apostel Johannes sein Evangelium heraus gab (§. 8.), erhalten hatten. Nun sind zwar diese Leute durch Paulus zum Christenthum bekehrt worden (v. 5. f.). Allein, eben so unläugbar ist die grosse Anhänglichkeit vieler Christen in Asien (1 Tim. 1, 3.) an die mosaische Vorschriften (v. 7. ff.), und ihre feindselige Gesinnung gegen Unjuden, die Mosis Gesetze nicht beobachteten. Selbst die Fürbitte für die heidnische

Obrig-

Lehre Jesu keinen Vortheil haben. Sie wären nun vollends gar nichts, weder Jünger Jesu noch, was sie vorhin waren, Pharisäisch-gesinnte Verehrer des Täuffers. Indessen habe Johannes auch seine bessere Schüler nicht gleich so behandeln können, wie sie Jesus behandle. Sie würden den neuen Wein gar haben stehen lassen, (Luc. 5 39.), wenn sie ihn sogleich (ευθεως) hätten trinken, und ihren alten mit einemmal aufgeben sollen. Wenn Johannes sie auf die ganz neue Einrichtung in der Schule Jesu vorbereiten sollte, so musten sie bey dem, der sie zu Jesu weisen sollte, auch noch etwas von Fasten, gesezten Gebeten (Luc. 5 33.) und dergleichen Dingen finden, auf die sie bey den Pharisäern so viel zu rechnen gelernt hatten. Zu Erläuterung des ersten Theils der Allegorie (Matth. 9, 16.) ist noch zu bemerken, daß ρακος αγναφον ein aus neuem Tuch verfertigtes Kleid (vergl. Marc. 1, 6. mit Matth. 3, 4. und Rypke bey Luc. 5, 36. S. 232.) bedeute (Luc. 5, 36.), und nach αιρει (Matth. 9, 16. Marc. 2, 21.), wie nach σχιζει Luc. 5, 36. und λεγει v. 39., das participium conjugatum (Obss. ad anal. & synt. hebr. p. 412. f.), oder εκασος (vergl. Rypke bey v. 39. S. 233.) verstanden werden müsse: wenn man ein Stük von einem neuen Kleid auf ein altes sezen wollte, so würde man nicht nur das neue verderben, sondern auch, weil sich der neue Lappe zum alten Kleid nicht schikt (Luc. 5, 36.), το πληρωμα αυτου (Matth. 9, 16.), oder το πληρωμα το καινον του παλαιου (Marc. 2, 21., von dem alten Kleid (απο του παλαιου Matth. 9, 16.) wieder (Obss. citt. p. 357. Joh. 14, 18. 28.) wegnehmen müssen (αιρει, vergl. Diss. in ep. Jac. not. 161.), und damit den vorigen Riß noch ärger machen.

Obrigkeiten und für alle Menschen fand so vielen Widerspruch, daß Paulus befürchten muste, sie möchte nach seiner Abreise von Ephesus in Abgang kommen, und es sich deswegen zur vorzüglichen Angelegenheit (πρωτον παντων 2, 1.) machte, den Timotheus noch durch einen schriftlichen Befehl, mit dem er auf jeden Fall seinen Widerstand gegen die jüdisch-gesinnte Parthey rechtfertigen könnte, zur unabänderlichen Beibehaltuug der gemeinschaftlichen Fürbitte für alle Menschen anzuweisen. Aus den grundlosen Meinungen (μυθοις 1, 4. *) der jüdisch-gesinnten (v. 7.) Irrlehrer (v. 3.) von angebornen Rechten der Juden an Gottes Gnade entstund auch das zwecklose Aufsuchen der Voreltern (απεραντοι γενεαλογιαι v. 4.), um sich desto mehr rühmen (Phil. 3, 4. f.) zu können, je höher man die Abstammung von jüdischen Voreltern hinaufzuführen wußte. Und würde wol Paulus auch noch von Rom aus Eph. 1 — 3. den gleichen Antheil der Juden und Heiden an Gottes Gnade so umständlich behauptet haben, wenn die asiatischen Gemeinden nicht noch immer von jüdisch-gesinnten Irrlehrern und Mitgliedern beunruhiget worden wären? Wie nun manche Juden Christen **) in Asien von der Anhänglichkeit an Mosis Vorschriften endlich gar auf die noch strengere Grundsäze und Uebungen der Essener verfallen sind (1 Tim. 4, 3. 7. 2, 15. ***): so konnten die Jo-

*) Die μυθοι stehen 2 Tim. 4, 4. der Wahrheit entgegen. Es waren leere (1 Tim. 1, 6.), grundlose (v. 7.), von dem Evangelio abweichende (v. 3.) jüdische (Tit. 1, 14.) Behauptungen.

**) Vergl. Entwurf einer Gesch. der Religionsmeynungen des ersten Jahrhunderts, B. 1. S. 402 — 404.

***) Vergl. Herrn Hofr. Michaelis Anm. über diese Stellen, und den Anhang zum Brief an die Col.

Johannis-Jünger, die schon vormals Proselyten in Asien gemacht hatten, durch ihren Eifer für Mosis Gesez und gegen die Heiden, und durch ihre strenge Lebensart (§. 12 — 14.) bey einem andern Theil der jüdisch-gesinnten Christen Aufmerksamkeit und Zuneigung erhalten, und, wenn einmal diese gewonnen war, so konnten sies leicht bey einem unbefestigten Christen (1 Joh. 2, 19.) endlich auch vollends dahin bringen, daß er ihren Johannes, von welchem doch auch in den Büchern und Gemeinden der Christen als von dem gröſten Propheten gesprochen wurde, *) für den Messias annahm. Ein Christ, der zum Judenthum zurüktreten wollte, konnte sich noch am ersten für diejenige Sekte der Juden erklären, die wenigstens am nächsten an das Christenthum anzugränzen schien, weil sie die Verheissung des Messias auch als erfüllt betrachtete, und ihre Erfüllung zwar nicht in der Person Jesu von Nazaret, aber doch in einer von Christen so wol als von Juden hochgeachteten Person suchte.

§. 16.

Wie beträchtlich ehmals die Parthey der Johannis-Jünger gewesen seyn müsse, kan man daraus abnehmen, daß sie sich noch bis auf unsere Zeiten erhalten hat. Die neueste und beste **) Nachricht von diesen Jüngern des Täuffers, die

*) Vergl. die dem Römischen Clemens zugeschriebene libros recognitionum B. 1. K. 60. (in *Cotelerii* P. P. apost. Vol. I. p. 501. ed. *Clerici*): „et ecce unus ex Discipulis Joannis affirmabat, Christum Joannem fuisse, et non Jesum. In tantum, inquit, *ut et ipse Jesus omnibus hominibus et prophetis majorem esse pronunciaverit Joannem, si ergo, inquit, major est omnibus, sine dubio et Moyse et ipso Jesu major est habendus.*“

**) Minder brauchbar ist die schon 1772. herausgekommene Abh. des Herrn D. Barkey de Sabiis, vel christianis Sancti Joannis, (Bibl. Hag. Cl. IV. Fasc. II. p. 355. ss.).

die unter dem Namen der Sabäer oder Zabier bekannt sind, hat uns Herr Prof. Norberg gegeben, theils in seiner Abhandlung de religione et lingua Sabæorum (am Ende des dritten Bands der Commentatt. Soc. reg. Scient. Gœttingenſis per Annum 1780.), theils in seinen Briefen aus Italien und Konstantinopel, welche das zweite Heft des sechsten Bandes von Björnstahls Briefen an den Herrn Bibliothekar Gjörwell in Stockholm, ausmachen. Der erste und fünfte Brief steht auch in Herrn Ritter Michaelis or. u. exeg. Biblioth. Th. 15. S. 127. ff. 143. ff. Ueber die Glaubwürdigkeit der Nachrichten muß noch Th. 20. S. 151. ff. verglichen werden. Wer sich lieber an Ein Buch halten möchte, dem kan man Herrn Overbecks Neue Versuche über das Evangelium des Johannes S. 84. ff. empfehlen. Vermöge dieser Berichte bekennen sich die Zabier zu Johannes dem Täuffer als ihrem Lehrer *). Wenn ihre Kinder 40. Tage alt sind, tauffen sie sie mit der Tauffe, wie Johannes der Täuffer tauste **). Und diese Tauffe erneuren sie jährlich an sich am Fest der Tauffe Johannis, wobey der Priester die Worte gebraucht: „ich erneure eure Tauffe im Namen unsers Vaters und Heilands, Johannis. Wie er die Juden im Jordan tauste und sie erlöſete, wird er auch euch auf eben die Art erlösen, Amen ***). Wie der Name Licht überhaupt ein Lieblings-Wort bey ihnen ist †); so nen-

*) Michaelis Th. 15. S. 149. Norbergs Briefe S. 312.
**) A. a. O. S. 310. Commentat. de relig. et lingua Sabæorum p. 8. Michaelis S. 147.
***) Norbergs Commentat. p. 10. Vergl. die Briefe S. 357. f.
†) Norbergs Commentat. p. 22. ff. Briefe S. 268. ff. Michaelis S. 148.

nennen sie *) auch ihren Johannes einen Boten des Lichts (vergl. Joh. 1, 8. §. 4.), und seine Jünger werden nach ihrer Meinung **) voll Lichts (vergl. 1 Joh. 2, 9. §. 14.). Ihre Lehre halten sie für vorzüglicher als die christliche, weil diese jünger sey ***) als die ihrige (vergl. Joh. 1, 15. §. 4.). Freilich haben wir keine deutliche Nachricht, daß der Täuffer bey den Zabiern Christus oder das Licht heisse. Wenn sie ihn aber doch noch izt ihren Heiland nennen †), wenn seine angebliche Lehre und seine Taufe noch immer die Hauptsache ihrer Religion ausmachen, wenn seine Gedächtnis-Tage ihre gröste Feste sind ††): so lässet sich vermuthen, daß vielleicht nur durch die Länge der Zeit ihre hohe Meinung von dem Johannes in etwas herabgestimmt worden sey, und vor mehrern Jahrhunderten ihre Voreltern eben so von dem Täuffer gedacht haben, wie ihn nach den obigen Bemerkungen (§. 4.), und nach dem damit übereinstimmenden Bericht der Clementinischen Recognitionen (B. 1. K. 54. 60. S. 590 — 501.) die ältern Johannis-Jünger angesehen haben.

§. 17.

Ueberhaupt ist erweislich, daß die Zabier in manchen Dingen von den Grundsäzen der älteren Johannis-Jünger abgegangen sind. Ich will mich nicht darauf beruffen, daß sie nim-

*) Norbergs Briefe S. 357.

**) Norbergs Briefe S. 279. 269. Comment. p. 22. zu Ende, und Michaelis S. 148.

***) Norbergs Briefe S. 312. 373. Michaelis S. 149.

†) Norbergs Briefe S. 357 — 359.

††) A. a. O. S. 356. f. 362. Comment. p. 9. ff.

nimmer (vergl. §. 12) fasten. *) Aber darin stimmen doch die alte Schriftsteller **) mit dem Evangelisten (§. 12—14.) überein, daß die Johannes-Jünger eine jüdische Sekte gewesen seyen. Und doch finden wir bey den Zabiern keine Beschneidung, sondern eine Kinder-Tauffe (§. 16); keine Sabbaths-Feyer, sondern Feyer des Sonntags. ***) In Rechts-Sachen ist auch bey ihnen der Gebrauch des Mosaischen Gesezes noch übrig geblieben †), hingegen in Absicht auf Gottesdienstliche Anstalten müssen sie nach und nach von den jüdischen Gewohnheiten abgekommen seyn, und sich den christlichen Gebräuchen genähert haben. ††) Selbst ihre Urtheile von dem Messias der Christen, die in ihren Büchern noch immer sehr nachtheilig lauten †††), haben sich durch den Umgang mit Chri-

*) Norbergs Briefe S. 385. Auch von den Priestern, die sonst eine etwas strengere Lebensart führen (Comment. p. 7.), werden keine Fasten gemeldet.

**) Vergl. des sel. Walch Observationes de Sabaeis p. 45. 41. 44. (in den Commentatt. Soc. reg. Goettingensis per A. 1781. Vol. IV.)

***) Norbergs Briefe S. 312. 363. Wenn es Comment. p. 8. f. von diebus *Jovis & Solis* heisset: quorum unus est *æque* sacer apud illos, ac alter; so muß dieß aus den Briefen S. 372. so berichtiget werden: Donnerstag und Freitag ist ihnen gleich heilig, und werden an beiden zwo Betstunden gehalten. Hingegen ist weder Donnerstag noch Freitag dem Sonntage gleich. Denn an jenen arbeiten die Zabier, an diesem aber nicht. (Briefe S. 312. Michaelis S. 149.)

†) Norbergs Comment. p. 7. Briefe S. 378. f.

††) Auch das dreymalige Untertauchen der Täufflinge scheinen sie den Christen abgesehen zu haben, wenn sie gleich die christliche Lehre von der Dreyeinigkeit nicht mit angenommen haben (Michaelis S. 147—149). Vergl. auch, was Herr Prof. Norberg (Comm. p. 6.) aus Kämpfer und Ignatius vom einem Abendmal der Zabier anführt.

†††) Norberg a. a. O. S. 30. f. 39. Briefe S. 303. ff.

Christen, vielleicht auch durch den Einfluß Römischer Missionen *), nach und nach geändert. Sie halten nun Jesum zwar nicht für den Sohn Gottes **), aber doch für einen Propheten, der übrigens weder in Absicht auf seine Geburt noch sonst etwas vor anderen Propheten voraus habe, und nach (vergl. §. 16.) dem Täuffer in die Welt gekommen sey. ***) Damit stimmt auch die Erklärung †) überein: „wir glauben weder an ihn (weil er nicht mehr ist als jeder andere Prophet,) noch glauben wir nicht an ihn, (weil er doch auch ein Prophet ist), und die so an ihn glauben, verdammen wir weder, (weil wir Jesum auch nicht verwerfen), noch verdammen wir sie nicht, (weil wir nicht wissen, ob sie den Johannes gehörig schäzen). Aber das glauben wir, daß, wer an des Lichtes Herrn

*) Norbergs Comm. p. 6.

**) Norbergs Briefe S. 356. 372.

***) a. a. O. S. 356. 373. Nach Kämpfer und Ignatius müste wenigstens ein Theil der Zabier noch höher von Jesu denken, als von anderen Propheten. S. Norbergs Comm. p. 39. Doch berichtet auch Kämpfer, daß sie den Täuffer Christo vorziehen (a. a. O. S. 3[illegible]. Um so weniger scheint eine andere Erzählung desselben (bey Norberg S. 11) Glauben zu verdienen, daß die Zabier am Fest der Taufe Johannis eine Formel gebrauchen, worin Jesus dem Täuffer vorgesezt wird: testis est, qui videt omnia! *testis est Jesus Christus!* testis est Joannes! testis est aqua! Wahrscheinlicher ist ein Zusaz zu der oben (§. 16.) angeführten Formel in Herrn Prof. Norbergs Briefen S. 358: „wie er (Johannes der Täuffer) den Messias mit einer lebendigen Taufe im Jordan nebst dem Volk Israel, den Juden, taufte, und sie erlösete, wird er auch euch auf eben die Art erlösen. Amen.“ Man sieht leicht, daß den Vorzügen des Täuffers durch diese Erwähnung des Messias gewis nichts vergeben wird. Unser Messias soll den Lehrer der Zabier zum Erlöser oder Heiland haben.

†) Michaelis S. 148. Norbergs Briefe S. 311.

Herrn und Johannis Tauffe glaubt, dessen Seele nach seinem Tode dessen (des Johannes *) Lichts theilhaftig wird; wer aber das nicht thut, dessen Seele wird nach dem Tode wirklich gestraft." Mit dieser gelinderen Denkungsart von Jesu und den Christen, und überhaupt mit der Entfernung der Zabier vom Judenthum hängt denn auch die Gastfreyheit und allgemeine Menschenliebe zusammen, wodurch sich die neuern Johannis-Jünger von den älteren (§. 13. f.) unterscheiden. **) Es ist schon bemerkt worden, daß ihre Bücher noch viel gehässiger von Jesu sprechen, und in diesen finden sich auch Spuren der vormaligen Intoleranz der Johannis-Jünger, z. B. „unterstüzet den, welcher sich fest an das Wort des HErrn hält; wer solches aber nicht thut, den rottet aus wie einen schlechten Weinstok, und pflanzet einen guten an seine Stelle." ***)

§. 18.

Vielleicht lässet sich in den wenigen Zabischen Fragmenten, welche bis izt bekannt worden sind, auch noch eine Stelle finden, worin die alte Denkungsart der Johannis-Jünger von ihrem Lehrer bestimmter ausgedrukt ist, als in den oben (§. 16.) angeführten Aeusserungen. Ich meyne die etwas dunkle Stelle, welche Hr. Prof. Norberg in seiner Commentation S. 30. f. aus einer in der Königlichen Bibliothek zu Paris befindlichen Zabischen Handschrift mitgetheilt hat. Zuerst wird heftig auf Jesum geschimpft, der, „ein falscher Messias sey, und gesagt habe: ich bin Gott, ****) der Sohn Gottes, den der Vater hieher

*) Vergl. Norbergs Comment. p. 29. zu Ende.
**) Michaelis S. 144. Norbergs Brieffe S. 303. 315. f.
***) a. a. O. S. 277.
****) Vergl. Joh. 1, 1, 20, 28. f.

her (in die Welt) gesandt hat *), der erste Gesandte **), der herrliche Hirte ***), ich bin aus der Höhe gekommen. †) Man solle sich nicht zu ihm bekennen. Denn er sey nicht der herrliche Hirte. Der herrliche Hirte sey (mit Licht und Glanz, aber) nicht (wie es gleich zu Anfang der Stelle von Jesu heisst,) mit Feuer bekleidet. Dieser (der herrliche Hirte) habe sich gewis (in der Person Jesu) nicht gezeigt." Hierauf folgt weiter: Der Mensch Gottes ††) ist gekommen — — — zur Zeit des Pilatus ist der König der Welt, der Mensch Gottes, in die Welt gekommen, durch die Kraft des erhabenen Königs des Lichts (Gottes) hat er die Dürre geheilt und den Blinden geholfen †††), und die Aussäzige rein gemacht und die Zerbrochene wiederhergestellt, und den Stummen die Sprache und den Todten das Leben geschenkt, und die Glaubige unter den Sün-

*) Joh. 3, 17. u. s. w.

**) Joh. 10, 36. 3, 31.

***) Herr Norberg schreibt zwar חבל זיוא, bemerkt aber auch (S. 14), daß im Zabischen Alphabet He und Chet Eine Figur haben. Man darf also mit Herrn Prof. Bruns (Repertor. für Bibl. und morgenl. Litterat. Th. 12. S. 280 f.) הבל זיוא (ο ποιμην ο καλος Joh. 10, 11. 14) aussprechen.

†) Joh. 6, 41. ff. 3, 31.

†† Weil auch Aleph und Ain durch Einen Charakter bezeichnet werden (Norberg S. 14), so lese ich mit Herrn Bruns S. 281. אנוש עותרא statt אנוש אותרא, halte aber עותרא (Reichthum) für einen Namen Gottes. Die Zabier lieben überhaupt dergleichen Benennungen, wie sie z. B. Gott auch das Leben, das Licht, den Glanz nennen. Norberg S. 22 f.) Und S. 29 heisset der Vater des Jetahil, der nach dem hohen Begriff der Zabier von dem Jetahil (S. 24) wol kein geringerer als Gott seyn kan, ausdrüklich עותרא.

†††) Vergl. Matth. 11, 5.

Sündern belehrt *), daß es Tod und Leben, Finsternis und Licht, Wahrheit und Irrthum giebt, und sie von den Sündern abgezogen und zum Bekenntnis des erhabenen Königs des Lichts gebracht." Da man die Participia, welche hier von der vergangenen Zeit erklärt sind, von jeder andern und also auch von der zukünftigen verstehen kan; so liesse sich auch an einen erst künftigen Messias denken **), wenn es nur die angegebene Zeitbestimmung zur Zeit des Pilatus ***) erlaubte. Herr Prof. Bruns vermuthet theils aus dem angeführten Umstand der Zeit, theils aus der Uebereinkunft der ganzen Beschreibung mit den Thaten und der Lehre Jesu, daß der Mensch Gottes (אנוש עזהרא) unser, von den Juden gekreuzigter, Messias sey. Allein es lässet sich nicht wol begreifen, wie sich eine solche Lobrede auf Jesum zu den unmittelbar vorhergehenden und unmittelbar nachfolgenden Aeusserungen über die Person Jesu schicke. Gleich nach dem Schluß der streitigen Stelle (S. 31 ff.) wird Jesus von Nazaret (S. 32), der Zeitgenosse des Täuffers, der von Johannes getauft worden ist (S. 33), wiederum als ein falscher Messias beschrieben, der die Sünder — nicht zum Bekenntnis des erhabenen Königs des Lichts, sondern — zum Irrthum (S. 33) angeführt und vom Dienst des erhabenen Königs des Lichts abgezogen habe (S. 31 f. vergl. S. 30). Hingegen wird am Ende (S. 32 f.) dieser zweiten Hälfte (S. 31 ff.) der von Herrn Norberg (S. 30 ff.) bekanntgemachten nachtheiligen Beschreibung von Jesu ihm, dem angeblichen falschen Messias, Johannes der Täuffer entgegengesezt: „in einem begna-

*) Dieß soll ohne Zweifel Umschreibung des προκ. ευαγγελιζονται seyn.

**) *Walchii* Obss. de Sabæis p. 38.

***) S. Herrn Prof. Bruns S. 281.

begnadigten Geschlecht wurde ein Knab geboren, der Johannes hieß, ein Sohn des Abo Sabo Zacharias, den er in seinem Alter bekommen hat, und er wuchs auf (מתרבא) in dem begnadigten Geschlecht zu Jerusalem, in seinem Herzen wohnte Glaube, er hielt sich am Jordan auf, und taufte 42 Jahre, und Jesus Messias kam, um mit der Tauffe Johannis getauft zu werden. Er verkehrte die Lehre und Tauffe Johannis u. s. w." Wie? wenn auch am Ende (S. 30 f.) der ersten Hälfte der Scheltrede auf Jesum Johannes der Täuffer ihm entgegengesezt würde, und also dieser der so hoch gerühmte Mensch Gottes wäre? Die obige Zeitbestimmung schikt sich so gut für den Täuffer als für Jesum. Nur daß man noch eher Grund geben kan, warum Johannes, als warum Jesus zur Zeit des Pilatus in die Welt gekommen seyn soll. Von Jesu heisset es nirgends in der evangelischen Geschichte, daß er unter Pilato gekommen sey. Hingegen von dem Täuffer, der freilich eben so wenig als Jesus zur Zeit des Pilatus geboren ist, finden wir wenigstens eine Stelle (Luc. 3, 1. f.), die zu dem Misverstand der Zabier Anlaß gegeben haben kan. In den 42 Jahren, die Johannes getauft haben soll, hätte er auch Zeit genug zu den Thaten gehabt, die der Mensch Gottes verrichtet haben soll, und nach den Zabiern wär er wirklich ein Wunderthäter. *) Wenn sie ihn aber beynahe mit denselbigen Worten dafür erklären, welche Jesus nach Luc. 7, 22. Matth. 11, 5. von sich gebraucht hat: so wollen sie ohne Zweifel

*) Norbergs Briefe S. 359. ff. vergl. auch die Beschreibung seines wundervollen Ausgangs aus der Welt, die Herr Norberg eben aus der Zabischen Handschrift (Comment. p. 26 — 29.) mitgetheilt hat, die von dem Menschen GOttes so grosse Thaten rühmt.

fel eben dieser Nachricht widersprechen *), und dem Leser zu erkennen geben, nicht Jesus, sondern ihr Johannes habe solche Beweise gegeben, daß er der Messias sey, der kommen sollte (v. 3.), der König der Welt. Denn diese Worte (מלכא דצלמא) beziehe ich nicht auf Pilatus, sondern auf den Menschen Gottes. „Der König der Welt kam in die Welt," ist vielleicht Nachahmung eines Ausdruks, den der Gegner der Johannis-Jünger von Jesu gebraucht hat (Joh. 1, 10). Und wie könnte auch Pilatus König der Welt heissen? Hingegen musten die Johannis-Jünger, zumal bey ihrer jüdischen Denkungsart (§. 17.), den Täuffer als König der Welt beschreiben, wenn sie ihn für den Messias hielten. Aber wie verträgt sich diese Erklärung mit den oben ausgelassenen Worten: ומסגא באירשלם כו (** לבושא דעננא מית לביש בדמו פגרה ולו לבושא רפגרא לביש? Herr Prof. Bruns (a. a. O. S. 281) übersezt: vir opulentiæ (אנוש ציתרא) venit ivitque Hierosolymam, quando amictu nubis humidæ vestitus fuit *ad speciem corporis sui, neque amictu corporis vestitus fuit.* Nun läugnen die Zabier nicht, daß Johannes ein Sohn des Zacharias gewesen sey, und einen wahren Leib gehabt habe. Wie kan er also der Mann Gottes (אנוש צותרא) seyn? Aber Jesus hatte nach den Zabiern eben so wenig einen blosen Schein-Körper. Also kan auch er nicht der Mann Gottes seyn. Herr Prof. Bruns beruft

*) Daß die Zabische Handschrift wirklich an manchen Orten den Evangelisten widerspreche, ist oben schon durch die in den Anmerkungen verglichene Stellen des Evangelii Johannis erwiesen worden. Ich seze noch ein Beyspiel aus Norbergs Briefen S 270. hinzu: "Gott ist vom Anfang — Er hat keinen erstgebornen Sohn vom Anfange." Vergl. Joh. 1, 14. 1. 2. und 1 Joh. 1, 1. 2.

**) Dieß ist so viel als כר S. Norbergs Comment. p. 17.

beruft sich zwar (S. 181 f.) auf eine Nachricht des Kämpfer und Ignatius, daß, nach der Meinung der Zabier, Christus bey seiner Hinausführung zum Tode den Händen der Juden entwischt sey, und blos einen Schatten seines Körpers zurükgelassen habe, der gekreuzigt worden sey. Wenn wir aber auch den Bericht für zuverläßig annehmen, so glauben diese Leute darum nicht, daß Jesus einen Schein Körper gehabt habe. Denn er soll ja wirklich, wie Johannes, bei dem sie gleichfals eine ausserordentliche Empfängniß annehmen *), eine Mutter gehabt haben, und von ihr zur Welt gebracht worden seyn **). Bey seinem Tode soll er nur seinen wahren Leib den Händen der Juden entzogen und ihnen statt dessen einen Schatten zurükgelassen haben. Und, was die Hauptsache ist, der Glaube dieser Johannis-Jünger, wenn er ihnen auch wirklich nicht blos aus Misverstand beygemessen wird, ist nur Glaube einer neueren Parthey der Zabier (§. 17.), nicht Glaube der Johannis-Jünger überhaupt, am wenigsten Glaube der Verfasser des Buchs, aus welchem die streitige Stelle genommen ist. Diese schreiben Jesu ausdrüklich einen wahren Leib zu ***), und sie behaupten, daß der Leib Jesu wirklich, aus gerechtem Verhängnis Gottes über seine Betrügereien, ans Kreuz gekommen sey †). Wenn also dem Mann Gottes in der vorhabenden Stelle ein Schein Körper zugeschrieben wird; so ist es eine Schwierigkeit, welche beiden Erklärungen (von Jesu oder von Johannes) gemeint ist, und leicht auf den Gedanken führen könnte, daß diese Stelle von dem morgenländischen Schrei-

ber

*) Norbergs Comm. p. 38.
**) a. a. O. S. 39.
***) a. a. O. S. 32. 39. zu Ende.
†) a. a. O. S. 39.

ber *) der Pariſiſchen Handſchrift, oder auch von Herrn Prof. Norberg **) hie und da unrichtig abgeſchrieben, oder bey Uebertragung der Zabiſchen Charaktere in Syriſche Schrift ***) gefehlt worden ſey. Da der gelehrte Mann erſt mit vieler Mühe das Alphabet entzifern muſte †), welches in der Handſchrift gebraucht iſt; ſo ſieht man leicht, daß auch Fehler der beiden lezten Gattungen beynahe unvermeidlich waren. Selbſt nach der Ueberſezung des Herrn Prof. Norberg ††) muß man ברמות für ברמן leſen, weil das Wort in regimine ſteht. Eben dieſes gilt auch von der oben angeführten Ueberſezung des Hrn. Prof. Bruns, in welcher noch überdieß vor מיא ein Dolath geſezt, oder ſtatt der emphatiſchen Form des vorhergehenden Worts die forma regiminis (רעננו) angenommen werden muß. Wenn ſich alſo durch eben ſo kleine Veränderungen der Lesart ein beſſerer Sinn herausbringen läßt; ſo hoffe ich nicht, daß die, auf alle Fälle nothwendige, kritiſche Conjectur nur diejenige Ueberſezung verdächtig machen werde, welche mit dem Zuſammenhang am beſten übereinſtimmt. Vor מיא verſtehe ich mit Herrn Bruns ein Dolath, und wenn er in ברמן ein Thau hinzudenken muß, ſo ziehe ich das Vau zu dem nächſten Wort פגרה, oder, wie man ohne Veränderung des Texts leſen darf †††), פגרא, und ſeze denn blos in der herauskommenden Redensart ברם ופגרא ein, in andern Fällen ohne

*) Veral. Norbergs Comment. p. 2.
**) A. a. O. S. 4.
***) A. a. O. S. 22.
†) A. a. S. 13. Michaelis S. 128.
††) „Veniet & ibit Hieroſolymam. Ut amictus nubium eſt aqua, ita veſtitus erit ſimilitudine corporis ſui, non vero amictu corporis veſtitus erit". Comm. p. 30. f.
†††) a. a. O. S. 19.

ohnedieß oft weggelassenes *), Olaph nach dem Mem hinzu, so, daß die Worte nun so lauten: ברמא ופגרא. Ein Ausdruk, der auch sonst **) vorkommt! Endlich lese ich דפגורא für דפגרא. Wie leicht konnte der Schreiber der Parisischen Handschrift oder Herr Prof. Norberg an dem ersten, wirklich seltenen, Wort, das auch hier blos wegen der Anspielung auf das vorhergehende פגרה oder פגרא gebraucht zu seyn scheint, anstehen, und das vorgefundene Vau etwa für einen fehlerhaft gesezten Vocalis ***) halten, der weggedacht werden müsse, um das bekannte פגרה oder פגרא zu bekommen? Unter diesen Voraussezungen würde der Anfang der streitigen Stelle dieser seyn: „Der Mensch Gottes kam, und wandelte in Jerusalem †) als ein in seinem Fleisch und Blut (in Fleisch und Blut) mit wasserreichen Wolken bekleideter, (oder: als ein mit wasserreichen Wolken bekleideter Mensch), er ist nicht mit einem Kleid, das dürre ist, bekleidet." Da פגורא (dürre) zugleich auch grausam bedeutet; so ist leicht einzusehen, was der Ausdruk sagen wolle: "er ist in kein dürres Kleid gekleidet." Johannes sey nicht hart und grausam gewesen, sondern, wenn der falsche Messias in Feuer gekleidet gewesen sey ††,) so

*) A. a. O. S. 17. f.

**) S. 32.

***) S. 16.

†) Hier wuchs Johannes nach S. 33. auf. Das Wort אסגא hat im Zabischen die Chaldäische Bedeutung des Wandlens, Kommens (vergl. S. 26. Zeil 3. vom Ende und S. 32. Z. 15). Wenn man dem Aphel die gewöhnliche Bedeutung des Peal lässet, oder aber מסתגא für מסגא lieset, so wäre das Wort ganz gleichbedeutend mit מתרבא in der ähnlichen Stelle S. 33. und man könnte übersezen: "er wuchs auf (ward gros) zu Jerusalem."

††) A. a. Ort S. 30.

so sey im Gegentheil Johannes in wasserreiche Wolken gekleidet, wohlthätig und erquickend *) gewesen für die Hülfs-Bedürftige, in welcher Rükſicht auch die folgende Beschreibung von den Thaten des Mannes Gottes ſich damit anfängt, daß er die Dürre geheilt habe. Wie gern die Zabier von Kleidern sprechen, iſt aus mehreren Stellen **) bekannt, und ein Kleid von wasserreichen Wolken war in der That ein schikliches Bild für Johannes, der hauptſächlich durch ſeine lebendigmachende Tauffe ***) am Jordan, dem lebendigmachenden Waſſer †), den Menſchen zum wahren Beſten geholfen haben ſoll ††). Die dunkle Worte drücken alſo in bildlichen Anſpielungen auf Johannis Tauffe aus, was gleich darauf mit eigentlicheren Worten ausgedrükt iſt: "Feuerhize und Zorn iſt nicht in ihm" Und nun folgt die oben ſchon überſezte Stelle: "zur Zeit des Pilatus iſt der König der Welt u. ſ. w." aus welcher ich den Beweis zu führen geſucht habe, daß auch in den älteren Zabiſchen Büchern der Täuffer noch für Chriſtus ausgegeben werde, wie es vormals von den Gegnern des Evangeliſten geſchehen iſt.

§. 19.

Die Johannis-Jünger in Merkab wohnten vor ungefähr 150 Jahren in Galiläa, und führen noch izt von ihrem

*) Vergl. Eſ. 44, 3. f. 41, 17. f. 55, 1. und Herrn Prof. Schulz bey 1 Kor. 12, 13. S. 192. Von dem entgegengeſezten Ausdruk (Jud. v. 12.) vergl. Schultens über *Haririi* Confeſſ. II. p. 117. f.

**) So ſagen ſie z. B. "ihr meine Glaubigen kleidet euch in den weiſſen Mantel des Lichts." Norbergs Briefe S. 279.

***) A. a. O. S. 358. Comm. p. 28. 32.

†) A. a. O. S. 26.

††) A. a. O. S. 29. zu Ende, und S. 311. der Briefe.

ihrem alten Vaterland den Namen der Galiläer *). Auch der Name der Nazaräer, welchen sie nicht blos nach des Germanus Conti Bericht **), wie Herr Prof. Adler ***) befürchtet, sondern auch in Zabischen Handschriften †) haben, bestätiget ihren Galiläischen Ursprung. Und es scheint wirklich eine Folge ihrer hohen Meinung von Nazaretanern zu seyn, wenn unter anderen Vorzügen, welche sich Jesus ohne Grund zugeeignet haben soll, in der Zabischen Handschrift zu Paris auch dieser erwähnt wird, daß Jesus sich gerühmt habe: „ich bin aus der Stadt Nazaret ausgegangen“ (S. Norbergs Comment. p. 32.). Dem sey wie ihm wolle, so ist Galiläa das Vaterland der Johannis-Jünger. Und eben daher scheinen auch diejenige gekommen zu seyn, die sich zur Zeit des Evangelisten Johannes in Asien einen Anhang gemacht haben (§. 15.). Wenigstens bemerkt es der Apostel sehr sorgfältig, daß Jesus zwar den Anfang seiner Wunder in Galiläa gemacht habe (2, 11.), aber nach einem kurzen (v. 12.) Aufenthalt in Kapernaum sogleich nach Jerusalem gereiset (v. 13.), und auch nach dem Ende des Fests nicht nach Galiläa zurükgekommen, sondern in dem jüdischen Lande ge-

*) Norbergs Comment. p. 6. Briefe S. 307. f. Michaelis Bibl. Th. 15. S. 144. f. De loco, ubi degerint Joannis Discipuli, agit Niebuer im deutschen Museum 1784. M. Jun.

**) Norbergs Briefe S. 308.

***) Repertor. Th. 15. S. 298. Uebrigens läugne ich nicht, daß es auch muhammedanische Nassairier gebe, die also freilich von anderen drey Gattungen der Nazaräer (Michaelis Th. 20. S. 156.) sehr verschieden sind, und auch hie und da mit einer oder der andern verwechslet werden konnten.

†) Norbergs Briefe S. 278. Michaelis Th. 20. S. 155.

geblieben sey (3, 22.), bis ihn die Aufmerksamkeit der Phariſäer auf ſeinen immer zunehmenden Beyfall genöthiget habe, die Rükreiſe nach Galiläa anzutreten (4, 1. 3.). Doch habe er ſie auch izt nicht beſchleunigt, ſondern ſich gern von den Samaritern ein Paar Tage aufhalten laſſen (v. 40.). Und dann erſt ſey er endlich nach Galiläa gekommen. Denn Jeſus ſelbſt habe geſagt, daß ein Prophet in ſeinem Vaterland nichts gelte (v. 43. f.). Da er nun nach ſo langer Zeit wieder in Galiläa erſchienen ſey, haben die Galiläer einen Glauben an ihn gehabt, weil ſie alle ſeine Wunder geſehen haben, die er zu Jeruſalem auf dem Feſt gethan habe (v. 45.). Hätte er ſich nicht erſt in ſeinem Vaterlande etwas fremd, und dagegen auſſer demſelbigen bekannt gemacht *), ſo würde er in Galiläa nicht geachtet worden ſeyn (v. 44.). [Deßwegen habe er auch, da er nach ſo langer Zeit endlich auf ſein erſtes Wunder in Galiläa das zweite folgen ließ (v. 54.), dem Galiläer, welcher in ſeines todtkranken Sohns Angelegenheit ein Zutrauen zu Jeſu äuſſerte, die Antwort gegeben: „wenn ihr nicht (zu Jeruſalem v. 45. in Judäa, wo ich herkomme, v. 47.) Wunder von mir geſehen hättet, wenn ihr blos von Wundern zu Cana oder ſonſt in Galiläa (v. 46) gehört und nicht auswärts die bekannte Wunder geſehen hättet, ſo würde ich keinen Glauben unter euch finden“ (v. 48.). Johannes ſcheint damit zu verſtehen zu geben, man dürfe ſich nicht wundern, wenn Jeſus von den nach Aſien gekommenen Galiläern nicht geachtet werde.] Seine Landsleute (v. 44.), ſelbſt ſeine Verwandte nicht ausgenommen (7, 5.), ſeien vom Anfang an die undankbarſte unter ſeinen Zuhörern geweſen. Indeſſen habe er ſich auch auſſer ſeinem Vaterlande ſo vortheilhaft

*) Vergl. auch 7, 3.

haft bekannt gemacht, daß er wenigstens bey vielen (4, 45.), auch bey vornehmen (v. 47.) Galiläern eine bessere Aufnahme gefunden habe.

§. 20.

Irenäus sagt zwar nichts davon, daß Johannis Evangelium gewissen unächten Schülern des Täuffers entgegengesezt sey. Er hatte aber auch in seinen Büchern gegen die Gnostiker keine dringende Veranlassung von den Johannis-Jüngern zu sprechen, deren Sekte mit den Gnostikern in keiner Verbindung stand. Hingegen führte ihn der Zwek seiner Bücher auf die Parthey des Cerinthus, und von dieser behauptet er ausdrüklich (B. 3. K. 11. §. 1.), daß Johannis Evangelium gegen sie gerichtet sey. (S. Repertor. für bibl. und morgenl. Litterat. Th. 14. S. 136. ff.). Wenn man auch befürchtet, Irenäus möchte hie und da durch angebliche Bekannte des Apostels mit falschen Nachrichten hintergangen worden seyn: so verdient er doch als Schriftsteller aus einem Zeitalter, worin man sich ohne Unwahrscheinlichkeit für einen Bekannten oder Zuhörer des Evangelisten ausgeben konnte *), und wegen seiner eigenen Bekanntschaft in Asien **) in seinen Erzählungen von dem Apostel wenigstens so lang Glauben, als man ihm weder aus der Geschichte noch aus der Natur der Sache etwas gegründetes entgegenhalten kan.

§. 21.

Aus der Geschichte hat sich bisher nichts auftreiben lassen, wodurch die Aussage des Irenäus umgestossen werden könn.

*) Vergl. Herrn M. Merkels Beweis, daß die Apokalypse ein untergeschobenes Buch sey S. 179.

**) Neue Apologie der Offenb. Joh. S. 159. f.

könnte. Man hat zwar aus einigen Stellen der Alten darthun wollen, daß Cerinthus nicht zu Johannis Zeiten, sondern erst im zweiten Jahrhundert gelebt habe. Und auch Herr M. Merkel hat neuerlich einen Theil dieser Beweise in der Hoffnung wiederholt *), daß sich ihnen nichts entgegensezen lasse, als eine alte Sage, deren Unwahrscheinlichkeit ihm jedermann zugeben wird. Allein man hat nicht nöthig, jene Beweise durch die ungegründete Meinung zu bestreiten, als wäre Cerinth Urheber der Unruhen wegen Beibehaltung des Mosaischen Gesezes zur Zeit der Apostel gewesen; sondern, was man eigentlich an ihnen auszusezen findet, ist dieses, daß die Stellen, auf welche man sich beruft, theils erweislich unzuverlässige Zeugnisse sind, theils aber gar nicht einmal sagen, was man daraus folgern will. S. Repertor. a. a. O. S. 140 — 170. Und warum sollte man sich auch die vergebliche Mühe machen, den Ursprung gnostischer Sekten erst ins zweite Jahrhundert herabzusezen, da Johannes selbst so deutlich zu erkennen giebt, daß noch zu seinen Lebzeiten gnostische Lehrsäze verbreitet worden seien? Unter den vielen Gegnern der apostolischen Lehre (1 B. 2, 18 — 26.) waren auch solche (4, 2. f. 2 Br. 7.), welche nicht zugeben wollten, daß Jesus als Christus geboren sey. Allerdings sind die Stellen 1 B. 4, 3. und 2, 22. gleichlautend **). Aber diese wird durch jene näher bestimmt. Alle Gegner des Apostels läugneten, daß Jesus der Christ sey. Aber sie läugneten es nicht alle so gerade hin, wie die Johannis-Jünger (§. 14.), sondern es gab auch solche, die in gewissem Verstand (§. 42. n. II. 7.)

zu-

*) A. a. O. S. 149. ff.

**) S. Herrn Gen. Sup. Tittmann de vestigiis Gnosticorum in N. T. frustra quæsitis p. 108. ff.

zugaben, daß Jesus Christus sey, es aber widersprachen, so bald man den Saz dahin bestimmte, daß Jesus als Christus geboren sey. Wenn man freilich übersezen könnte: daß Jesus, der Messias, in die Welt gekommen sey; so wäre gar nichts weiteres gesagt, als wenn es sonst heißt: daß Jesus der Christ sey. Wollte man übersetzen, daß Jesus der Mensch gewordene (vergl. 1 Tim. 3, 16. Joh. 1, 14.) Christus ist, so liefe es auf Eins hinaus. Allein ich zweifle sehr, ob εν σαρκι εληλυθοτα den Sinn haben kan, welchen Johannes sonst durch εις τον κοσμον ερχομενον (Joh. 6, 14. 11, 27. 16, 28. 18, 37. 1, 9. vergl. 3, 19. 12, 46.) oder απεσταλμενον (10, 36. 3, 17. 1 B. 4, 9.) ausdrükt. Ερχεσθαι εν σαρκι heißt nach dem Sprachgebrauch *) mit einer Menschheit kommen, sie mitbringen. Auch dieß hülfe Jesum nicht für Christum bekennen (2 22.), wenn man zwar eine vorübergehende Verbindung Jesu mit Christo, z. B. von seiner Taufe an, zugab, ihn aber nicht für Christus selbst, nicht in dem Verstand für Christus hielt, daß Christus eine Menschheit mitgebracht habe. Man sollte bekennen, daß Jesus von Geburt an Christus, nicht daß er eine von Christus ganz verschiedene Person sey, die erst von der Taufe an mit Christus in Verbindung gekommen, und bey seinem Tode wiederum von ihm verlassen worden sey. Doch wir dürfen nicht blos auf den Ausdruk εν σαρκι εληλυθοτα bauen, sondern Johannes sagt es 5, 6. ausdrüklich, daß er schon Gegner gekannt habe, welche Jesum allein bey der Taufe, aber bey seinem Tode nimmer für Christus erkannt haben **): „Dieser (der Sohn Gottes v. 5.) ist es,

*) Vergl. Diss. de sensu vocis δικαιος & cognatarum in N. T. Tub. 1781. p. 7. not. 20.

**) Vergl. Herrn Ritter Michaelis Einl. in die göttl. Schriften des N. B. S. 1230. und den sel. Zachariä bey 1 Joh. 5, 6. und in der voranstehenden Einl. gegen das Ende.

es, der gekommen ist *); bey **) der Taufe ***) und dem Tode †) Jesus der Christ ††), nicht bey der Taufe allein, sondern bey der Taufe und dem Tod.“ Wir wissen von keinen Ungläubigen, die es zugegeben hätten, daß Jesus beym Antritt seines Lehramts wirklich von Gott für seinen Sohn oder den Messias erklärt worden sey, die aber aus seiner Todesart geschlossen hätten, er möchte hernach etwa sich seines Geschäfts unwürdig gemacht haben †††). Und es ist nicht einmal wahrscheinlich, daß jemand auf den Gedanken gekommen seyn sollte, eine, wirklich von Gott für den Messias erklärte, Person möchte sich des Geschäfts, wozu sie GOtt ausersehen, und wofür er sie auf ausserordentliche Weise, durch Wunder, erklärt hatte, unwürdig gemacht, und also aufgehört haben, der wahre Messias zu seyn. Ueberhaupt ist ausser den Gnostikern niemand bekannt, der Jesum blos von der Taufe an, aber bey

*) Eben so heißt es nachher (v. 6.): το πνευμα ἐστι το μαρτυρουν, der Geist ist es, der bezeuget. vergl. Joh. 6, 63. 3, 13. §. 45.

**) Δια hat die Bedeutung des hebr. ב. Daher auch in der Folge EN τω ὑδατι και τω αιματι für Δι ὑδατος και αιματος, gesezt wird. Und ב heißt auch bey (Ezech. 10, 15. vergl. 1, 3.). Eben so wird ἐν gebraucht (s. Rypke bey Matth. 27, 5. S. 137. und Fischerii Prolus. quinque 1779. p. 174.) auch von dem Johannes selbst in seinem Evangelium 8, 20. 13, 32. §. 44. Vergl. 2 Cor. 9, 13. „bey (δια) dieser Liebes-Probe.“

***) Vergl. Joh. 3, 5. Apg. 10, 47.

†) Vergl. Röm. 5, 9. mit v. 10. S. auch Matth. 23, 30.

††) Die Worte δι ὑδατος και αιματος ιησους ο χριστος scheinen mir zusammenzugehören, und in Apposition mit dem Vorhergehenden zu stehen. Der Sinn würde seyn: „er, der bey der Taufe und dem Tode Jesus der Christ war, ist gekommen.“

†††) Repertor. Th. 12. S. 65. f.

bey seinem Tode nimmer für Christum gehalten hätte. Hingegen erzählt Irenäus (B. 1. K. 26. §. 1.) gerade von Cerinthus diejenige Meinung, welche Johannes bestreitet. Und man darf nicht besorgen, es möchte etwa Irenäus, der nun einmal Cerinth für einen Zeitgenossen des Johannes ansah, jenen Lehrsaz in dem Cerinthischen System eben aus der angeführten Stelle des Apostels (1 B. 5, 6.) abgeleitet haben. Denn gerade diese Stelle muß er nicht verstanden haben. Sonst wäre nicht wol begreiflich, warum er sich niemalen auf dieselbige beruft, unerachtet sie dem Cerinthischen und Valentinischen *) System viel deutlicher widerspricht, als so manche andere Stellen, woraus er B. 3. K. 16. §. 2. ff. zu beweisen sucht, daß Jesus und Christus eine und eben dieselbige Person sey. Sie zeigen freilich alle, z. B. Matth. 1, 1. 18. (§. 2). Röm. 5, 17. 6, 3. f. 5, 6. 8—10. (§. 9). Joh. 20, 31. 1 Joh. 2, 22. (§ 5), daß Jesus und Christus überall, bey der Geburt und bey dem Tode und nach der Auferstehung, als Eine Person betrachtet wird. Aber keine von allen, selbst 2 B. 7. 1 B. 4, 1—3. (§. 8.) nicht ausgenommen, enthält den geraden Gegensaz: „Jesus ist Christus nicht bey der Tauffe allein, sondern bey der Tauffe und dem Tod." Die Nachricht des Irenäus von Cerinths Meinungen über die Person Jesu ist unabhängig von der Stelle des Apostels (5, 6.). Und die Stelle des Apostels bestätigt Irenäi Aussage, daß noch zu Johannis Lebzeiten solche Lehrsäze aufgestellt worden seyen.

§. 22.

Hat Johannes wirklich in seinen Briefen neben den Jüngern des Täuffers (§. 14.) auch die Cerinthische Parthey vor Augen

*) Vergl. Repertor. Th. 14. S. 125. f.

Augen gehabt (§. 21.); so ist schon zum voraus wahrscheinlich, daß auch in dem Evangelium, welches mit dem ersten Brief gleichen Zwek hat (Joh. 20, 31. vergl. 1 B. 5, 13.), nicht blos Johannis-Jünger, sondern auch Cerinthianer bestritten werden. Stimmet aber auch der Inhalt des Evangelii selbst mit Irenäi Nachricht (§. 20.) überein, so ist gar kein Grund mehr übrig, sie in Zweiffel zu ziehen. In den Worten φως, μονογενης, πληρωμα, λογος finde ich so wenig, als Herr D. Tittmann, *) eine Beziehung auf das Cerinthische System. Der erste Ausdruk bedeutet nach dem gewöhnlichen hebräischen Sprachgebrauch **) eine Quelle der Freude und Glükseligkeit, besonders einen grossen Lehrer, dem man Freude und Wol verdankt (Joh. 5, 35. Matth. 5, 14. Röm. 2, 19. vergl. 20 f.). Im ausnehmenden Sinn bezeichnet er den von den Propheten verheissenen höchsten Lehrer und Wohlthäter der Menschen (Luc. 2, 32. Apg. 13, 47.). So hat Jesus das Wort von sich gebraucht (Joh. 8, 12. 12, 46. 9, 5.), ohne Gnostiker vor sich zu haben, und in diesem Sinn haben es die Johannis-Jünger von dem Täuffer gebraucht (§. 4.), ohne Gnostiker zu seyn. Eben so wenig hatte es Jesus mit einem Gnostiker zu thun, da er sich 3, 16. 18. den μονογενης (יחיד) ***) nannte. Auch das πληρωμα 1, 16. kan man aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch †) erklären, ohne etwas von dem Gnostischen πληρωμα zu wissen. Selbst der λογος 1, 1. 14. ist noch kein Beweis, daß Johannes auf Gnostiker gesehen habe. Wir werden darum nicht

*) A. a. O. S. 162. ff.
**) A. a. O. S. 172. ff.
***) A. a. O. S. 175. f.
†) Diss. de sensu vocis πληρωμα in N. T. Tub. 1780. §. IV. VIII-XII.

nicht genöthigt seyn, zu einer unerweislichen †) Bedeutung des chaldäischen מימרא unsere Zuflucht zu nehmen, oder ohne historischen Grund vor auszusezen ††), daß die Juden zur Zeit des Apostels im Gegensaz gegen die Christen, die unter dem Messias Jesum den gekommenen Heiland, verstunden, ihren Messias λογον oder den immer noch verheissenen, immer noch nicht gekommenen, genannt haben. So bald man die Offenbarung für Johannis erste Schrift gelten läßt *); so ist nichts natürlicher, als den Ursprung des Namens λογος K. 19, 13. zu suchen. Da Jesus hier als Sieger über die Feinde seiner Lehre (v. 19. ff. vergl. 14, 12 12, 17. 20, 4) vorgestellt wird; so heißt er an dieser Stelle sehr schiklich ο λογος τȣ θεȣ, oder, wie der Name (v. 13.) kurz vorher (v. 11.) erklärt wird, der Zuverlässige und Wahrhaftige, der untrügliche Lehrer (ο μαρτυς ο πιςος και αληθινος 1, 5. 3, 14), den nun auch seine Feinde dafür erkennen müssen, wenn sie die nachtheilige Folgen ihrer Bestreitung seiner Lehre (μαρτυριας 12, 17. 20, 4.) erfahren. Wie nemlich תפלה (Gebet) Ps. 109, 4. einen Beter bedeutet; so heißt der Sprecher **) (interpres) Gottes, oder der von ihm gesandte Lehrer, ο λογος τȣ θεȣ (das Wort Gottes). Als Gesandter Gottes wird auch ein

Engel

†) Herrn HofR. Michaelis Einl. S. 973. f.

††) S. Herrn D. Mosche Erkl. aller Sonn- und Fest-Tags-Evangelien Th. 1. S. 289 ff.

*) Reperter. Th. 14. S. 177 ff.

**) Vergl. Herrn Geh. Kirchen-Rath. Döderleins Inst. Theol. christ. P. I. p. 317. ed. 1. Eben diese Bedeutung ist auch schon von einigen Kirchenvätern angenommen worden. (S. *Suiceri* Thes. eccl. T. II. p. 259.) und vom Bened. *Aretius* Comm. in Ev. Joh. Genev. 8. 595. Von *Beza* und anderen. S. Versuch über den Patriotismus der Kirchen-Väter Ausg. 2. S. 15. f.

Engel Weish. 18, 15. λογος θεου genannt *). Nicht aus der gnostischen, sondern aus der hebräisch-artigen apokalyptischen Sprache ist der Name ο λογος (der Lehrer) entlehnt. Er war aber dem Anfang des Evangelii um so angemessener, weil die gewöhnliche Benennungen Jesus oder Christus hier nicht schiklich waren. Jesus (der Sohn Mariä) war das, was ο λογος, in sofern er am Anfang bey Gott war, erst geworden ist. Johannes konnte also nicht sagen: Jesus wurde Mensch, er war im Anfang bey Gott. Christus war nach der Denkungsart der Johannis-Jünger nicht die Person, welche der Evangelist verstanden hätte, sondern der Täuffer. Und wenn er zugleich gegen Cerinthus streitet, so war auch in dieser Rükſicht der Name Christus, der nach Cerinth ein von Jesu ganz verschiedenes Subject bedeutet, äusserst zweideutig. Vielleicht hätte Cerinth von seinem Christus zugegeben, daß er im Anfang bey Gott gewesen sey, ohne daß Johannes für den, von ihm verstandenen, Christus etwas gewonnen hätte. Er nennt also das Subject, von dem er was anderes behaupten wollte, als seine Gegner, schlechthin den Lehrer (τον λογον.) Cerinthus läugnete nicht einmal, daß Jesus der vollkommenste göttliche Lehrer (ο λογος ΤΟΥ ΘΕΟΥ) gewesen sey. Aber nicht nur er, sondern auch Johannis-Jünger, welche Jesum verwarfen und dagegen den Täuffer für den höchsten von Gott gesandten Lehrer hielten, erkannten Jesum wenigstens für einen berühmten Lehrer (λογον). Der Evangelist konnte

*) S. Herrn Prof. Schleusners Spicileg. Lexici in intt. Gr. V. T. maxime scriptores apocr. p. 75. Eben dieser Sprachgebrauch findet sich auch bey dem Philo. S. Herrn Prof. Flatt's vermischte Versuche. S. 249. und Herrn Rector Kühn (Spicileg. *Loesneri* Obss. ad N. T. p. 56.)

konnte also die Person, über deren Beschaffenheit er näheren Unterricht geben wollte, τον λογον nennen, ohne noch durch diese Benennung etwas von der streitigen Beschaffenheit selbst vorauszusezen. "Der bekannte Lehrer, heißt es J. J, 1. f. 14. 18, an den ein Leser seines Lieblings zuerst denken muß, und über den auch unter Johannes-Jüngern und Cerinthianern so viel gesprochen wird, war am Anfang der Dinge schon bey Gott, und Gott selbst. Und diese, am Anfang bey Gott gewesene, Person wurde Mensch, und konnte eben um deswillen, weil sie lang vorher bey Gott war, Herrlichkeit zeigen und von Gott lehren, wie sonst niemand; der göttliche Lehrer, und der Gesandte Gottes κατ' εξοχην seyn, für den sie schon in der Offenbarung 19, 13. erklärt ist." Gesezt aber auch, daß Johannes durch Redarten, die ganz unabhängig von gnostischem Sprachgebrauch in Uebung waren, auf die gleichlautende Ausdrücke der Gnostiker habe anspielen wollen; so lässet sich öfters nicht erklären, wozu die Anspielung nüzen sollte. Grotius sagt z. B. über Joh, 1, 16: *verum usum ostendit* (Joannes) vocis πληρωματος, non ut secundum Gnosticos spatium aliquod supracœleste significet. Allein πληρωμα in anderer Bedeutung gebrauchen als die Gnostiker, heißt doch nicht Gnostikern widersprechen. Πληρωμα konnte ja mehrere Bedeutungen haben. Und wenn es auch die Gnostiker in einem neuen Sinn gebrauchten, so lag der Irrthum nicht in dem Wort, sondern in der Sache, die dadurch bezeichnet wurde. Gab es wirklich einen solchen Aeonen-Siz, so war gewis nichts daran gelegen, ob er Himmel oder πληρωμα hiesse oder sonst einen Namen hatte. Daß es aber ein solches spatium supracœleste gebe, war damit noch

nicht geläugnet, wenn πληρωμα in anderem Sinn gebraucht wurde. Mit grösserem Schein kan man sagen, Johannes habe durch den Gebrauch verschiedener Namen der Aeonen von dem einig-i Jesu behaupten wollen, daß es keine verschiedene Aeonen Monogenes, Logos, ζωη u. s. w. gebe, sondern alle ihre Vollkommenheiten in der Person Jesu Christi vereiniget seien. Allein hier entsteht die Frage, ob die Gnostiker, mit welchen es Johannes zu thun hatte, wirklich schon unter diesen Namen von verschiedenen Aeonen gesprochen haben. Der Sprachgebrauch des Valentinus, Basilides u. s. w. kommt hier in keine Betrachtung. Denn wir wissen, daß diese gnostische Partheien erst nach dem Tode des Apostels entstanden sind *), und von den Valentinianern, nach deren System man die gnostische Meinungen am häuffigsten beurtheilt, weil man von denselben die umständlichste Nachrichten hat, ist gewis **), daß sie ihre Theorie aus dem Evangelio Johannis selbst bestätigen wollten, und also wahrscheinlich manche den älteren Gnostikern unbekannte Redensarten erst aus dieser Quelle abgeleitet haben. Von Cerinthus wissen wir zwar aus Irenäi B. 3. K. 16. §. 1. daß er mehrere himmlische Kräfte angenommen habe, allein eben diese Stelle belehrt uns zugleich, daß er Christum, welcher bey der Taufe über Jesum gekommen seyn soll, von keiner dieser Kräften, sondern von Gott selbst hat abstammen lassen, und ihn über alle Einwohner des Himmels so weit hinauf gesezt hat, daß er ihnen nicht einmal

be-

*) Siehe den Irenäus B. 3. K. 4. §. 3. und Repertor. Th. 14. S. 158. ff.

**) S. den Irenäus B. 1 K. 8. §. 5. B. 3. K. 11. §. 7. und Herrn Woide in den Kielischen Beiträgen zur Beförderung theol. Kenntnisse Th. 3. S. 26.

begreiflich gewesen seyn soll *). Wenn also Cerinth auch wirklich den himmlischen Kräften die Namen Logos, Monogenes, Leben, Licht gegeben hat; so würde gegen ihn wenig zum Lobe Jesu Christi gesagt gewesen seyn, wenn Johannes hätte behaupten wollen, alle Vorzüge des Monogenes, Logos u. s. w. seien in ihm vereinigt gewesen. Christus, der sich von der Taufe an mit Jesu verbunden haben sollte, war ja nach Cerinths System über alle jene himmlische Kräften so erhaben, daß er für sie unbegreiflich war, und besaß also wol noch mehrere Vorzüge, als bey ihnen zusammen angetroffen werden mochten. Hernach ist mit nichts erweislich, daß sich schon Cerinthus mit Genealogien und Benennungen der himmlischen Kräfte abgegeben habe. Denn die Stelle bey Irenäus B. 3. K. 11. §. 1. worauf man sich gewöhnlich beruft, handelt nicht von seinem **), sondern von dem Valentinischen System. S. Repert. Th. 14. S. 130 ff. Ja nicht einmal so viel getraue ich

*) Revertor. Th. 14. S. 130. f.

**) Durch diese Bemerkung verliert die Hypothese des Artemonius (init. Ev. Jo. restitut. P. II. c. 16.) von einem gedoppelten System des Cerinthus allen Schein. Die spätere Theorie, zu welcher er durch Johannis ersten Brief soll veranlaßt worden seyn (c. 17.), muß Irenäus, der übrigens mit keinem Worte anzeigt, daß Cerinth sein, B. 1. K. 26. beschriebenes, Lehrgebäude geändert habe, eben in der erwähnten Stelle B. 3. K. 11. §. 1. die sich vielmehr auf den Valentinischen Lehrbegrif beziehet, vorgetragen haben. Daß Johannis erster Brief vor dem Evangelium herausgekommen (s. *Artemonium* l. c. c. 14.), und die erstere Schrift in der lezteren gegen Cerinths Verdrehungen gerettet sey, ist nach Sam. Crells eigenem Geständnis (c. 15. p. 360.) nichts als bloße Conjectur, so bald die Stelle des Irenäus B. 3. K. 11. ein anderes als das Cerinthische Lehrgebäude beschreibt. Wie unwahrscheinlich übrigens die Conjectur selbst sei, wird unten (§. 73.—75. gezeigt werden.

ich mir zu behaupten, daß der Name Pleroma schon von Cerinth gebraucht worden sey. Da die eben angeführte Stelle des Irenäus nicht Cerintische, sondern Valentinische Hypothesen beschreibt; so ist die einige mir bekannte Stelle des Irenäus, aus welcher man jenen Sprachgebrauch darthun könnte, B. 3. K. 16. §. 1. zu Anfang. Ich habe oben schon zugegeben, daß darin von dem Cerinthischen System die Rede sey. Wenigstens sind weder Doketen noch Valentinianer gemeint, deren Meinungen nachher ausdrüklich von jener zuerst beschriebenen Hypothese unterschieden werden. Ich muß noch weiter zugeben, daß Irenäus eben in dieser Beschreibung von einer Rükkehr des über Jesum gekommenen Christus in das Pleroma spricht. Allein wie leicht war es geschehen, daß ein Schriftsteller, der es eigentlich mit Valentinianern zu thun hat, den Wohnsiz Gottes (principalitatis, quæ est super omnia B. 1. K. 26. §. 1.), der in Cerinths Sprache *cœlum* *) oder *superiora* **) geheissen haben mag, auch einmal mit dem Ausdruk benannte, welcher ihm aus dem Sprachgebrauch seiner eigentlichen Gegner der geläufigste war? Dem sey übrigens wie ihm wolle, so wird sich immer die Aussage des Irenäus von dem Zwek des Evangelii Johannis aus dem Inhalt desselbigen am zuverläßigsten bestätigen, wenn wir nicht sowol Cerinthische Ausdrüke, als vielmehr Gegensäze gegen das Cerinthische System darin antreffen.

§. 23.

*) Vergl. eben die streitige Stelle B. 3. K. 16. §. 1. „non enim solum ab hominibus, sed ne ab his quidem, quae in *coelo* sunt potestatibus & virtutibus apprehensum eum (Christum)."

**) Alii rursum Jesum quidem ex Joseph & Maria natum dicunt, & in hunc descendisse Christum, qui de *superioribus* sit, sine carne & impassibilem existentem." B. 3. K. 11. §. 3.

§. 23.

Ehe wir diese Untersuchung anstellen können (§. 43 ff.), müssen wir vor allem Cerinths Lehrsätze vorlegen (§. 40 ff.), und, um dieses zu bewerkstelligen, muß erst entschieden seyn, aus welcher Quelle wir die sicherste Nachrichten von dem Cerinthischen System erhalten können. Das nächste wäre freilich, eben demjenigen Schriftsteller zu folgen, der uns auch die Nachricht aufbehalten hat (§. 20), daß Johannis Evangelium gegen Cerinth geschrieben sey. Da man ihn aber beschuldigen will, er habe den Cerinthus, welcher im Grunde nichts als ein judenzender Christ gewesen sey *), aus blosem Misverstand zum Gnostiker gemacht; so können wir ihn nicht zu unserem Führer wählen, ohne vorher die Gründe der gegenseitigen Meinung vom Cerinthischen Lehrbegriff geprüft zu haben. Herr M. Merkel beruft sich theils auf das Zeugnis der Aloger **), theils (§. 38.) auf die innere Widersprüche, die sich in dem Cerinthischen System nach Irenäi Vorstellung finden. „Die Aloger, sagt er ***), lebten früher, als Irenäus, und konnten des Cerinthus Lehrbegriff eben so gut, wo nicht besser, kennen, als Irenäus. Sie befanden sich auch in statu contradictionis, und muſten daher nothwendig alle Genauigkeit anwenden, seine Meinungen auszuspähen, weil sie voraus sehen konnten, daß ihnen würde widersprochen werden.

*) S. den Entwurf einer vollständigen Geschichte der Religionsmeinungen des ersten Jahrhunderts B. 1. S. 201. ff. und Herrn M. Merkel a. a. O. S. 121 ff.

**) A. a. O. S. 116. f.

***) Vorr. zur Aufklärung der Streitigk. der Aloger. Vergl. seinen Beweis, daß die Apoc. ein untergesch. Buch sey S. 126. f.

den. Wenn sie also denselben dennoch zum Verfasser der Apokalypsis machen; so müssen seine anderwärts bekannte Meinungen der Apokalypsis nicht so sehr widersprochen haben, als man uns izt bereden will — — Gewis Cajus und Dionysius würden die Beschuldigung der Aloger nicht so vieler Achtung gewürdiget haben, daß sie dieselbe wiederholten, wenn Cerinthus die von dem leichtglaubigen *) Irenäus berichtete Säze von der Schöpfung, die der Apokalypsis an vielen Orten, z. B. 4, 11. 10, 6. 14, 7. widersprechen, gelehrt hätte.".

§. 24.

Allerdings wurden die Montanisten, ehe noch Irenäus sein drittes Buch schrieb, von gewissen Gegnern bestritten **), und unter diesen waren auch solche (B. 3. K. 11. §. 9), die Johannis Evangelium verwarfen. Rechnet man alle Gegner der Montanisten, die dieß thaten, zu den Alogern; so gab es Aloger vor dem Irenäus. Allein damit ist noch nicht erwiesen, daß auch die Meinung, auf welche Herr Merkel seinen Schluß (§. 23.) gebaut hat, älter als Irenäus sey. Es kan ja unter den Alogern selbst verschiedene Meinungen gegeben, oder ihr System kan sich nach und nach gebildet haben. †) Irenäus sagt offenbar noch nichts von Verwerfung der

*) Vergl. a. a. O. S. 204.

**) Herr Merkel hat selbst erwiesen (Aufkl. der Streitigk. der Aloger S. 166), daß seine Vermuthung (S. 28. f.) von einer Streitschrift des Römischen Bischofs Soter gegen die Montanisten nicht so unwidersprechlich sey, als die Sache nun (in dem Bew., daß die Apok. ein untergesch. Buch sey S. 108.) vorgestellt wird. Vergl. des sel. Walch Kezergesch. Th. 1. S. 659. Aber Irenäi Stelle ist überzeugender.

†) Neue Apol. der Offenb. S. 120. f.

der Apokalypse, und auch davon steht nichts bey ihm, daß die Aloger, welche er kannte, Johannis Evangelium dem Cerinthus zugeschrieben haben. Es ist wahr, daß Irenäus a. a. O. nicht von der Apokalypse, sondern von den Evangelien handelt, und also hier nicht nöthig hatte, der Verwerfung der Apokalypse ausdrüklich zu gedenken. Allein B. 5. K. 26 ff. spricht er so umständlich von der Offenbarung, als er je (B. 3. K. 11. §. 7. ff.) von den Evangelien gesprochen hat. Hier wäre es doch sehr natürlich gewesen, *) von den Gegnern der Apokalypse einige Meldung zu thun, wenn ihm welche bekannt gewesen wären ausser den Marcioniten, von denen er schon B. 3. K. 12. §. 12. bemerkt hatte, daß sie die Schrift bis auf Lucä (verstümmeltes) Evangelium und Pauli (abgekürzte) Briefe überhaupt verwerfen. **) Freilich waren die Bücher adver-

*) S. Merkels Auffl. der Streitigk. der Aloger S. 171.

**) Aus dieser Stelle konnte ich nicht lernen, (vergl. Merkels Beweis u. s. w. S. 173.), daß Irenäus Willens gewesen sey, die Apokalypsis in seiner Schrift gegen Marcion zu vertheidigen; sondern, was ich aus dieser Stelle, ersehe, und was jeder Leser daraus ersehen würde, wenn es Herrn Merkel gefallen hätte, sie getreuer anzuführen, ist dieses, daß Irenäus im Sinn hatte, aus den Theilen des N. T. die Marcion noch gelten ließ, ihn zu widerlegen, wo also von der Offenbarung, die Marcion nicht annahm, (Auffl. der Streitigk. der Aloger S. 209), gewis nichts vorgekommen wäre. Wenn es freilich heißt: nos autem — arguemus eos donante Deo in altera conscriptione; so muß man denken, Irenäus habe den Marcion darüber widerlegen wollen, quod *ad intercidendas* conversus est scripturas. Aber zwischen autem und arguemus steht noch *etiam ex his, quae adhuc apud eos custodiuntur.* Andere Gnostiker konnten aus jedem biblischen Buch ohne Unterschied bestritten werden, (quia scripturas confitebantur,) aber Marcion nahm nur ein verstümmeltes Evangelium Lucä und abgekürzte Briefe Pauli an. Und

adversus hæreses eigentlich zur Widerlegung der Gnostiker bestimmt, unter welche die Aloger nicht gehörten. *) Aber eine Anzeige ihres Widerspruchs gegen die Aechtheit der Offenbarung würde darum doch in jenen Büchern eben so wol Statt gefunden haben, als sich ja wirklich darin (B. 3. K. 11. §. 9.) eine Nachricht von dem Widerspruch der Aloger gegen die Aechtheit des Evangelii Johannes findet. Auch die allgemeine Ausdrüke: donum spiritus frustrantur, prophetiæ gratiam repellunt ab ecclesia, und die Einwendung des Irenäus aus dem ersten Brief an die Korinthier erweisen noch nicht, daß die Aloger des Irenaus die Gabe zu weissagen dem N. T. gänzlich abgesprochen, und folglich die Apokalypsis als ein neutestamentliches prophetisches Buch nicht für ächt erkannt haben. **) Die angeführte Ausdrüke liessen sich noch immer von Verläugnung der damaligen Geistesgaben, oder der Gabe zu weissagen in der damaligen Kirche erklären. Hingegen zeigt der Einwurf aus dem ersten Brief an die Korinthier, daß Irenäus die Aloger seiner Zeit in dem Verdacht gehabt habe, es werden von ihnen alle neutestamentliche Weissagungen geläugnet. Allein daraus folgt noch nicht, daß der Verdacht gegründet gewesen sey oder daß die Aloger damals wirklich schon so weit gegangen seien, wie sie nachher gegangen sind. ***) Hätten sie sich schon über die prophetische Gaben in den ersten Zeiten des N. T. erklärt gehabt; so hätte

auch aus diesen selbst (εκ των μαρκιωνος συγγραμματων, wie es Euseb. B. 5. K. 8. ausdrükt,) wollte Irenäus die Gnostische Lehrsäze der Marcioniten widerlegen. Vergl. Iren. B. 1. K. 27. §. 4. B. 3. K. 11. §. 7.

*) Merkels Beweis, daß die Apok. ein untergesch. Buch sey. S. 109.

**) A. a. S. 107. 109.

***) Apol. der Offenb. S. 114 ff.

hätte Irenäus gewußt, ob sie die davon handelnde Stellen des N. T. verwerfen, oder auf welchem Weg sie ihrer Beweiskraft zu entgehen suchen, und er hätte es also entweder mit Zuversicht behaupten können *), daß sie den Apostel Paulus nicht annehmen, oder er hätte gar nicht einmal sagen dürfen, es sey wahrscheinlich, daß sie den Paulus so wenig als Johannis Evangelium annehmen, sondern er hätte sie einer unrichtigen Erklärung beschuldigen müssen, die übrigens immer vorausgesezt hätte, daß sie das Ansehen der Stellen erkennen, welche sie mit ihrer Hypothese zu vereinigen suchten **). Ohne Zweiffel haben sich also die Aloger zu Irenäus Zeit noch nicht auf die Frage eingelassen, was von den früheren Weissagungen des N. T. zu halten sey; sondern blos die Fortdauer derselbigen zu ihrer Zeit geläugnet. Wenn sie aber sagten: „es giebt keine Weissagungen, die Kirche hat keine Geistesgaben", und dabey aus der Veranlassung des Streits voraussezten, zu der Zeit, da die Montanisten Weissagungen vorgaben, seien keine solche Geistesgaben in der Kirche; so konnte ein Mann, wie Irenäus, der in Absicht auf die Geistesgaben zwischen seiner und der früheren Kirche keinen Unterschied zu denken gewohnt war ***), leicht auf den Verdacht gerathen, die Aloger sprechen der ganzen neutestamentlichen Kirche die Geistesgaben ab. Doch wir wollen sezen, schon die Aloger des Irenäus haben die Apokalypse verworfen. Woher soll denn nun erwiesen

*) Er sagt blos, es sey wahrscheinlich (a. a. O. S. 118. Anm. 20.)

**) Wie gut Irenäus den Unterschied zwischen Verwerfung und falscher Erklärung eines Buchs eingesehen habe, ist aus B. 3. K. 12. §. 12. offenbar: „scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt."

***) Apol. der Off. S. 107.

wiesen werden, daß sie sie dem Cerinthus zugeschrieben haben, von dem Irenäi Stelle auch in Absicht auf Johannis Evangelium kein Wort sagt? Und das müste doch erwiesen seyn, wenn aus ihrer Meinung von der Offenbarung etwas für das Cerinthische System geschlossen werden soll. Nicht einmal das ist gewis, daß der unzuverlässige Epiphanius die Aloger, aus deren Schriften er hær. 51. Excerpte liefert, für eben diejenige *) angesehen habe, von welchen Irenäus spricht. Wenn er am Ende seiner Abhandlung einige Gedanken des Irenäus von den Alogern seiner Zeit auf diejenige anwendet, welche er selbst beschrieben und bestritten hat; so beweiset dieses freilich, daß er Irenäi Stelle vor Augen hatte **), und daß er sich berechtigt glaubte, von den Alogern, deren Schriften ihm zu Gesicht gekommen sind, nicht gelinder zu urtheilen, weil ihnen alles zur Last fiel, was Irenäus den Alogern seiner Zeit Schuld giebt, und sie darin noch weiter, als jene, giengen, daß sie neben dem Evangelium auch die Offenbarung Johannis verwarfen, und beide Schriften vollends gar dem Cerinthus zuschrieben. Aber davon findet sich in des Epiphanius Abhandlung keine Spur, daß er seine und des Irenäus Aloger für einerley Personen gehalten hätte. Wenn freilich Thyatira schon um das J. C. 126. montanistisch geworden wäre, so hätten die Aloger, die sich dem dasigen Montanismus entgegensezten und ohne allen Zweiffel die Apokalypse verwarfen ***), noch vor dem Irenäus geschrieben. Allein Epiphanius sagt wirklich nichts dergleichen. Seine Worte sind diese: „darum hat uns auch der h. Geist so sorgfältig (Off. 2, 18. ff.) geoffenbaret, daß die

*) Merkel S. 107. f. 110. f.
**) Apol. der Off. S. 120 — 128.
***) *Epiphanii* hær. 51. p. 198.

die Kirche nach der Zeit (μετα τον χρονον) der Apostel, des Johannes und wie sie weiter lauten, welches ein Zeitraum war (ος ην χρονος) von 93 Jahren nach der Himmelfahrt des Heilands, daß die dasige (Thyatirenische) Kirche durch die Phrygische Kezerey werde verführt werden." Sollte die Zeit des Abfalls der Thyatirener zu den Montanisten bestimmt werden, so müsste es offenbar heissen: „daß die Kirche nach der Zeit der Apostel, des Johannes und wie sie weiter lauten, nemlich 93 Jahre nach der Himmelfahrt des Heilands, werde verführt werden." Nun aber weiset ος ην χρονος auf die vorhergenannte Zeit der Apostel (τον χρονον των αποςολων) hin, und bestimmt diese *) auf 93 Jahre. Ich gebe zu **), daß es hier nicht der Ort war, dieß zu sagen. Aber es war auch hær. 27. p. 51. nicht der Ort, bey den Worten εν χρονοις ανικητȣ επισκοπȣ ρωμης noch hinzuzusezen τȣ μετα την διαδοχην πιȣ και των ανωτερω, und denn gar noch ein ganzes Verzeichnis der Römischen Bischöffe anzubringen, wie Epiphanius selbst gefühlt haben muß, weil er S. 52. ausdrüklich sagt: και μη τις θαυμαση, οτι εκαςα ȣτως ακριβως διηλθομεν· — δια γαρ τȣτων αει το σαφες δεικνυται. Nach eben der Genauigkeit meynte er nun auch, er dürfe das apostolische Zeitalter nicht nennen, ohne zugleich seine Dauer zu bestimmen. Ueberhaupt darf man nicht viel von ihm gelesen haben, um die Bemerkung zu machen, wie begierig er ist, wo möglich, eine Zeitrechnung anzubringen, so ein unglüklicher ***) Chronolog er übrigens war. Eben deßwegen würde es nicht einmal von grossem Gewicht seyn,

*) Apol. der Off. S. 100.

**) Vergl. Merkel S. 153.

***) Vergl. Stroth im Repertor. Th. 2. S. 76. f.

seyn, wenn er auch wirklich den Ursprung des Montanismus ins J. C. 126. gesezt hätte. Lieber rükt man ihn vollends ins J. C. 86. hinauf, da nach eben diesem Schriftsteller *) Maximilla schon geweissagt haben, oder gar schon todt gewesen seyn soll. Freilich würde es von dieser ersten Epoche des Montanismus bis auf die dritte **) (im 19ten Jahr des Antonius Pius, ums J. C. 157.) etwas lang seyn. Aber wenn auch die erste Epoche ins J. 126. gesezt wird ***), so müste Montanus lang genug im Finstern herumgeschlichen seyn, bis er endlich (im J. 157.) öffentlich als Oberhaupt einer besondern Secte hervortrat. Man hat dergleichen Behelfe von verschiedenen Epochen bey Epiphanius zu oft nöthig †), als daß sie viele Wahrscheinlichkeit hätten. Wenn also der unzuverlässige Chronolog auch wirklich von Montanisten (und Alogern) zu Thyatira ums J. C. 126. spräche; so würde ich kein Bedenken tragen, die Zeitrechnung für falsch zu halten, wie die Angabe des Jahrs 86. von jedermann für unrichtig erkannt wird.

§. 25.

Da wir unter dem Bischoff Eleutherius von Rom, zu dessen Zeit Irenäus sein drittes Buch geschrieben hat (K. 3. §. 3.), noch keine Anzeige finden, daß die Apokalypse von den Alogern verworfen oder auch nur Johannis Evangelium dem Cerinthus zugeschrieben worden sey; so sind wir

*) Hær. 48. p. 176. Vergl. Apol. der Off. S. 99.

**) Auch diese steht bey Epiphanius in der eben angeführten Abhandlung S. 175.

***) Merkel S. 154.

†) Vergl. Repertor. Th. 14. S. 141. f.

wir berechtigt, die Vertheidiger dieser Hypothese erst in den nachfolgenden Zeiten zu suchen. Weil aber doch schon damals durch Verwerfung des Evangelii Johannis ein beträchtlicher Schritt zu den weiteren Ausschweiffungen der späteren Aloger gemacht war; so werden wir wahrscheinlich diese nicht lang nach dem Eleutherius, etwa unter dem Victor oder Zephyrinus antreffen. Nun hat Cajus eben zu den Zeiten des Zephyrinus gegen einen Montanisten disputirt *), und in dieser Schrift **) Johannis Offenbarung ***) verworfen, und dem Cerinthus zugeschrieben. Hippolytus fand darauf nöthig, die χαρισματα sowol als das Evangelium und die Offenbarung Johannis zu vertheidigen †). Also in den Zeiten des Cajus und Hippolytus (in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts) existirten die Aloger, welche im Eifer gegen die von den Montanisten vorgegebene χαρισματα neben Johannis Evangelio auch noch seine Offenbarung verwarfen, und beide Schriften dem Cerinthus beylegten. Nach aller Wahrscheinlichkeit war Cajus das Haupt unter ihnen. Wenigstens hat Hippolytus Kapitel gegen Cajus geschrieben

*) Euseb. B. 2. K. 25. B. 6. K. 20.

**) Da Eusebius die ζητησιν, aus welcher er B. 3. K. 28. ein Excerpt liefert, nicht näher bestimmt, sondern bei seinen Lesern, welche er ausdrüklich auf B. 2. K. 25. zurükweiset, schon als bekannt voraussezt (εν TH φερομενη αυτω ζητησει); so ist wol nicht zu zweiflen, daß eben die schriftliche Disputation, woraus er B. 2. K. 25. eine Stelle (φωνας) vorgelegt hatte, gemeint sei, wie denn auch B. 6. K. 20. dieser διαλογος gegen Proklus die einige Schrift Caji ist, welche Eusebius als φερομενην angiebt. (πλησιον ημας)

***) Apol. der Offenb. S. 62. ff. vergl. Merkel S. 99.

†) Merkel Aufkl. der Streitigk. der Aloger S. 171. ff. vergl. Apol. der Off. S. 128. ff.

den *). Und es ist also zu vermuthen, daß er eben diesen hizigen Gegner der Montanisten als das Haupt der Aloger betrachtet, und auch in seiner Vertheidigung der Geistesgaben und des Evangelii und der Offenbarung Johannis gegen die Aloger, denselbigen Cajus bestritten habe **). Auch Dionysius von Alexandrien hat in seiner Beschreibung ***) der Aloger, die Johannis Offenbarung dem Cerinth zuschrieben, offenbar wiederum den Cajus vor Augen †). Herr Merkel ††) meynt zwar, Dionysius, der in der Mitte des dritten Jahrhunderts lebte, würde von Schriftstellern aus dem Anfang desselbigen Jahrhunderts nicht haben sagen können: τινες των ΠΡΟ ημων, sondern es müste heissen: των ΚΑΘ' ημας.

Die

*) A. a. O. S. 131. f.

**) Ich habe mich hier so ausgedrükt, daß man leicht einsehen kan, wie gleichgültig es mir ist, ob man die Kapitel gegen Cajus und die Apologie des Evangeliums und der Offenbarung Johannis, welche Ebedieſu mit einander verbindet (Neue Apol. der Off. S. 132.), für ein einziges Buch oder für zwo besondere Schriften ansieht. Die Kapitel gegen Cajus beweisen in jedem Fall, daß Hippolytus gegen Cajus geschrieben hat. Und wie es Herr Merkel (a. a. O. S. 174.) aus dem Buch περι χαρισματων wahrscheinlich macht, daß auch die andere Schrift für das Evangelium und die Offenbarung Johannis wider die Aloger gerichtet sey; so vermuthe ich aus den Kapiteln wider Cajus, daß auch jene beide Schriften gegen die Antimontanisten, vornemlich dem Cajus entgegengesezt seien, und also dieser Mann auch Johannis Evangelium verworfen habe, weil es zugleich mit der Offenbarung gegen ihn vertheidigt wurde. So viel zur Erläuterung der Merkelischen Declamation (Bew. daß die Apok. ein untergesch. Buch sey S. 168.).

***) Euseb. B. 7. K. 25.

†) Apol. der Offenb. S. 65. ff.

††) S. 112. 169. 269.

Die Aloger, von welchen er spreche, müssen also aus dem zweiten Jahrhundert seyn. Allein es ist hier gar nicht von verschiedenen Gattungen der Schriftsteller die Rede, die in ältere (αρχαιες) und neuere (τες καθ' ημας) hätten eingetheilt werden müssen *); sondern Dionys sezt die angeführte Schriftsteller blos sich entgegen. Wenn ich von früheren **) Vertheidigern der Apokalypsis spräche; müsten sie nothwendig aus dem vorigen Jahrhundert seyn? Was konnte also den Dionysius hindern, Leute, die wenigstens immer vor ihm geschrieben hatten ***), τες προ ημων zu nennen, besonders wenn sie bereits verstorben waren, προαπεθανοντο, wie Dionys von dem Nepos sagt †), der doch auch im dritten Jahrhundert lebte? Und von den Gesängen dieses Mannes, die wol auch das hohe Alter nicht aufweisen konnten, das Herr Merkel gern für seine Aloger erzwingen möchte, schreibt er gleich vorher: MEXPI NYN πολλοι των αδελφων ευθυμενται (τη πολλη ψαλμωδια). Es wird also dabey bleiben können (vergl. auch §. 39.), daß die Aloger, welche den Cerinth zum Verfasser der Apokalypse machen wollten, kurz vor dem Dionys gelebt haben ††). Von Seiten des Alters sind sie demnach für das Ansehen des Irenäus nicht gefährlich. Ihr Anführer war nach Herrn Merkel †††) ein Schüler des Irenäus, und wenigstens immer jünger, als dieser Schriftsteller.

§. 26.

*) Vergl. Apol. der Off. S. 26.
**) Merkel S. 4.
***) Merkel S. 100.
†) Euseb. B. 7. K. 24. S. 271.
††) S. Herrn Merkel selbst S. 33. und vergl. denn S. 112.
†††) S. 184. Vergl. Apol. der Off. S. 246.

§. 26.

Wenn es aber auch erweislich wäre, daß die Aloger schon vor dem Irenäus Cerinth für den Verfasser der Apokalypse ausgegeben haben; so folgte darum noch nicht so nothwendig, daß sie sich dem Vorwurf nicht werden blos gestellt haben, ihre Hypothese widerspreche dem Inhalt der Apokalypse und dem System des Cerinthus, oder daß sie die Vortheile, die ihnen ihr Zeitalter anbot, wirklich gebraucht haben, Cerinths Meinungen erst aufs genaueste auszuspähen, ehe sie die Offenbarung für seine Schrift erklärten (vergl. §. 23). Kein Mensch wird zweiffeln, daß sie dies haben thun sollen, aber ob sie es gethan haben, das ist die Frage, welche zu verneinen man mehr als eine Veranlassung hat. *) Sie haben auch Johannis Evangelium dem Cerinthus zugeschrieben, und dieses widerspricht doch offenbar den Cerinthischen Meinungen, auch wie sie Herr Merkel **) vorstellt. „Jesus soll ein blosser Mensch gewesen seyn, mit dem sich Christus als eine göttliche Kraft bey seiner Taufe vereinigte. Sollte er für die Sünden der Menschen leiden und sterben, so muste diese göttliche Kraft, die keines Leidens fähig war, ihn nothwendig verlassen. Allein sie belebte ihn wieder zum Beweis, daß er die Sünden versühnt habe, und wenn die christliche Religion durch die Welt verbreitet worden, und die von Gott bestimmte Zeit gekommen ist, wird er sichtbar wieder kommen und das von Gott verheissene Reich auf der Erden aufrichten." Stellen nun die im Evangelium aufgezeichnete Reden, die freilich ***) in die Zeit

des

*) Vergl. Herrn Merkel S. 181.
**) S. 128.
***) A. a. O. S. 133.

des öffentlichen Lehramts Jesu fallen, wo nach dem Cerinthischen System Christus schon mit ihm vereinigt war, stellen sie ihn als einen bloßen Menschen vor, mit dem sich die göttliche Kraft erst seit seiner Taufe, und auch hier nur insoweit verbunden habe, daß sie sich beym Leiden Jesu wieder trennen konnte? (Vergl. §. 45.) Durfte Cerinthus sagen: das Höhere, was in dem Menschen Jesu war, das, was am Anfang bey Gott und Gott selbst war (1, 1), sey Mensch worden (v. 14), da doch Jesus lang Mensch war, ohne die göttliche Kraft (Christus) in sich zu haben, und auch nach seiner Verbindung mit ihr bey der Taufe wieder von ihr getrennt worden ist. Und wäre Cerinthus vollends der ganz jüdisch denkende Mann gewesen, wofür ihn Herr Merkel ansieht *); wie konnte ein Buch von ihm seyn, das so stark wider den jüdischen Particularismus spricht (§. 13.)? Schon bey dem Evangelium Johannis trifft die Aloger der Vorwurf, daß sie dem Cerinthus ein Buch zugeschrieben haben, das seinen bekannten Meinungen widerspricht. Und bey der Apokalypse sollte man sie desselbigen Fehlers nicht beschuldigen dürfen, oder ihnen gar genauere Untersuchungen über das Cerinthische System zutrauen können?

§. 27.

Ueberhaupt giebt uns alles, was wir von den Alogern wissen, von ihrer historischen Kenntnis und Treue keinen vortheilhaften Begriff. Wenn man auch nicht annehmen will, was doch so viele Wahrscheinlichkeit für sich hat (§. 78 f.), daß Johannes sein Evangelium selbst an die asiatische Gemeinden

*) A. a. O. S. 123. 127.

den überschikt und in denselbigen publicirt habe; so ist doch äusserst unglaublich, daß man in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, wohin Herr Merkel die Aloger sezt, über 50 Jahre nach dem Tode Johannis †), ungefähr 30. sächsische Meilen von Ephesus ††) noch keine zuverlässige Nachricht von der Aechtheit des Evangelii Johannis gehabt haben solle, oder daß es für Leute, die Cerinths Meinungen mit so vieler Genauigkeit ausgespähet haben sollen, nicht einmal möglich gewesen sey, über den Verfasser dieses Evangeliums eine gründliche Untersuchung anzustellen. Nach Herrn Merkels eigenen Aeusserungen †††) reißte Johannes von Ephesus aus von Zeit zu Zeit in die angränzende Provinzen *), und es lernten also die Bischöffe nicht nur zu Thyatira **), sondern auch in anderen Gegenden aus dem Munde des Apostels Johannes selbst seine Schriften zuverläßig kennen. Und doch verwarfen die Aloger sein unstreitig ächtes (§. 50.) Evangelium ***) nicht etwa kurze Zeit nach der Ausgabe des Buchs, sondern wenigstens 50 Jahre nach dem Tode des Apostels in Thyatira. Kan man noch auf historische Glaubwürdigkeit bey den Alogern rechnen, wenn sie sich von ihrer Leidenschaft gegen die Montanisten so dahin reissen liessen, daß sie Johannis Evangelium, troz der Wolke von Zeugen, welche für seine Aechtheit auftrat †), verwarfen und dem Cerinthus zuschrieben? Wir wollen aber nun die Sache auch

†) Merkel S. 196. f.
††) A. a O. S. 160.
†††) S. 197. f.
*) Dieß liesse sich auch aus 2 B. 12. 3 B. 10. 13. f. bestätigen, wenn die Sache nicht an sich schon wahrscheinlich genug wäre.
**) A. a. O. S. 197.
***) S. 158. ff. vergl. Neue Apol. der Off. S. 106. Anm. 5.
†) Merkel S. 198.

auch nach den oben (§. 24. f.) gegebenen Erläuterungen über das Zeitalter der Aloger etwas richtiger aus einander sezen. Allen Umständen nach †) war die Aechtheit des Evangeliums so notorisch, daß nicht blos die späteren Aloger im dritten Jahrhundert, (§. 25), sondern auch schon die älteren (§. 24.), welche doch mehr als ein halbes Jahrhundert von dem Zeitalter des Evangelisten entfernt waren, bereits hinlängliche Nachricht von dem wahren Verfasser des Evangeliums haben konnten, wie sie denn Irenäus, ihr Zeitgenosse, wirklich gehabt hat. Aber sie wußten sich nun einmal gegen die Montanisten ††) nicht anders zu helfen, als daß sie eine Schrift, worin der Parakletus verheissen war, (in qua paracletum se missurum Dominus promisit,) geradehin verwarfen, und dieser, von Irenäus ausdrüklich bemerkte †††), Grund, oder der Wunsch ausserordentliche Gaben des Geistes läugnen zu können, (ut donum spiritus fruſtrentur,) überzog bey ihnen alle historische Gründe. Natürlicher Weise bemüheten sich die späteren Aloger im dritten Jarhundert, welche die Apokalypse mit dem Evangelium verwarfen, für die Meinung ihrer Vorgänger einige Gründe aufzubringen. Sie suchten also nach dem Bericht des Epiphanius, der eben von diesen späteren Gegnern des Evangeliums spricht (§. 24.), welche die Offenbarung Johannis zugleich bestritten, einige vermeinte Widersprüche des verhaßten Geschichtbuchs gegen die andere Evangelien auf, und bekümmerten sich übrigens um die historische

Gründe

†) S. unten §. 76 ff. und Merkel S. 197. f.
††) A. a. O. S. 158. f.
†††) S. neue Apol. der Off. S. 112. 114. 120. f.

Gründe für seine Aechtheit so wenig, daß sie es vollends gar dem berüchtigten Gegner des Evangelisten zuschrieben. Ein Gedanke, der blos dadurch veranlaßt wurde, daß Johannis Evangelium und die Apokalypse von jedermann als Werke Eines Verfassers betrachtet wurden, und die spätere Aloger in der Apokalypse einen Grund entdekt zu haben meynten (§. 28. 39.), sie für eine Schrift des Cerinthus zu halten. Denn im Evangelio selbst ist wenigstens keine Spur Cerinthischer Meinungen anzutreffen, wenn man auch zugeben könnte (§. 26.), daß ihnen nirgends gerade zu widersprochen werde. Deßwegen haben die älteren Aloger, die die Apokalypse noch nicht bezweifelten, auch nicht daran gedacht (§. 24.), das Evangelium Johannis dem Cerinthus zuzuschreiben.

§. 28.

Auch die jüngeren Aloger haben sich bey dem Evangelium Johannis als Leute gezeigt (§ 27.), welche in ihrer polemischen Hize auf keine historische Gründe achten. Das Sprüchelchen *): quilibet præsumitur bonus, donec probetur contrarium **), kan man also bey den Alogern ***) nur insofern anbringen, als man, wie Herr Merkel selbst fühlt †), bey diesen Leuten durch einen offenbaren Beweis des Gegentheils von historischer Treue schon zum voraus berechtigt ist, ein ähnliches historisches Verfahren auch bey der anderen Schrift des Apostels vorauszusezen, die sie in eben dem so hizig geführten Streit

*) Vergl. Herrn M. Merkel S. 61.
**) S. 28. vergl. S. 321.
***) S. 261. 263. 303.
†) S. 158.

Streit mit den Montanisten †) verworfen, und zugleich mit dem Evangelium dem Cerinthus zugeschrieben haben. Wer behaupten will, daß sie Johannis Offenbarung mit historischer Kenntnis und treue geprüft haben; der müste wirklich den Beweis führen, daß sie hier mit mehrerer Ueberlegung und Gewissenhaftigkeit zu Werk gegangen seyen, als bey dem Evangelium. Hiezu aber taugt kein Schluß aus den unter vernünftigen Menschen angenommenen moralischen Grundsäzen ††). Denn es ist Thatsache, daß die Aloger in der Hize des Streits die vielleicht sonst von ihnen selbst anerkannte Grundsäze nicht befolgt, und bey dem Evangelium Johannis den Fragen *) kein Gehör gegeben haben: "werde ich mich nicht äusserst verächtlich machen, daß ich eine Sache bestreite, an der in meinem Orte noch niemand je gezweifelt hat? Wie? wenn man mir nun das Gegentheil öffentlich darthut, werde ich nicht alles Ansehen und Ehre verlieren?" Für einen unpartheiischen Untersucher wäre freilich die natürlichste und erste Frage **) gewesen, auf welchen historischen Gründen die Meinung von dem Verfasser des Evangelium und der Apokalypse beruhe. Da aber die Aloger bey dem Evangelium die zu jenen Zeiten so leichte (§. 27.) Untersuchung nicht angestellt oder sich an das Resultat, das wenigstens hier zum Vortheil des Buchs ausfallen muste, nicht gebunden haben, weil sie nun einmal dieß Evangelium den Montanisten zum Troz verwerfen wollten; so müste es durch historische Zeugnisse erwiesen seyn, wenn man

†) S. 139.
††) S. 158.
*) S. 157.
**) S. 156.

man glauben sollte, daß sie bey der Apokalypse, welche sie aus gleichen Absichten *) nicht als ächt befinden, sondern verwerfen wollten, vor allem eine historische Untersuchung angestellt haben. Allein wir haben nicht nur kein historisches Zeugnis davon †), sondern Dionys ††) versichert uns des Gegentheils. Er erzählt die Meinung der Aloger von der Offenbarung und die von ihnen gebrauchte Gründe zwar kurz, aber doch summarisch †††). Dieser Nachricht zu Folge haben sie das Buch verworfen und ganz widerlegt, indem sie es von Kapitel zu Kapitel durchgiengen, und zu zeigen suchten, daß es weder Verstand noch Zusammenhang habe. Ihre Einwürfe waren also eben von der Art, wie man auch aus den von Epiphanius angeführten Proben vermuthen würde, wenn wir die Dionysische Stelle nicht hätten; keine historische Gründe, daß Johannes bey seinem Leben gegen seine Kirchen sich nie etwas von einem solchen Buch habe verlauten lassen *), sondern Klagen über die Dunkelheit **) oder Ungereimtheit ***) gewisser Stellen des Buchs. Auch der zweite Einwurf bey dem Epiphanius, dem Herr M. Merkel gern ein mehr historisches Ausehen gäbe †), ist weiter nichts, als ein Versuch, die Apokalyptische Stelle 2, 18. ff. einer Ungereimtheit zu überführen. So groß auch die Zahl der Aloger, welche Cerinth zum Ver-

*) Neue Apol. der Offenb. S. 121.
†) Merkel S. 158. 156.
††) Euseb. B. 7. K. 25.
†††) Merkel S. 31. f.
*) S. 271. ff.
**) Aufklär. der Streitigk. der Aloger S. 70.
***) A. a. O. S. 93 ff.
†) S. 74 ff.

Verfasser der Apokalypse machten, nach Hern Merkel †) gewesen seyn soll; so unbeträchtlich war sie nach dem Dionys. Der Beweis beruht nicht auf dem τινες an sich ††), sondern auf dem Gegensaz, welchen Dionys zwischen den τισι (den Alogern) *) und zwischen den πολλοις αδελφοις macht, welche die Offenbarung hoch hielten: ΤΙΝΕΣ ΜΕΝ αν των προ ημων ηθετησαν και ανεσκευασαν παντη το βιβλιον — εγω ΔΕ αθετησαι μεν ουκ αν τολμησαιμι το βιβλιον, ΠΟΛΛΩΝ αυτο δια σπουδης εχοντων αδελφων. Weil es nur etliche wenige Brüder (katholische Christen) **) waren, die die Apokalypse verworfen hatten, und hingegen der katholischen Christen ***) so viele waren, die das Buch hoch hielten; so wollte Dionys nicht auf die schwache Seite der Antapokalyptiker treten. Und von diesen wenigen Alogern war es wiederum nur ein Theil (τινες εξ αυτων, der bey Epiphanius den Einwurf gegen den apokalyptischen Brief nach Thyatira macht. Konnten nun zween oder drey Aloger bey gesundem Verstande †) sich für die orthodoxe Kirche zu Thyatira halten? oder machten sie sich zu Kezern, wenn sie behaupteten, die ganze Stadt (η πασα πολις, wie Epi-

†) Beweis, daß die Apok. ein untergeschobenes Buch sey. S. 207. 302.

††) Vergl. S. 32.

*) S. 34. 32.

**) Apol. der Offenb. S. 90. f.

***) Wie die Aloger die Apokalypse vor Ausgabe der Dionysischen Bücher von den Verheissungen verworfen hatten (τινες των ΠΡΟ ημων § 25.): so waren kraft des Gegensazes auch die viele Brüder, die sie schäzten, frühere Schriftsteller, die sich vor Dionys über die Offenbarung erkläret hatten.

†) Vergl. Merkel S. 143. f. 340.

Epiphanius ausdrüklich schreibt), sey montanistisch, oder es sey keine (rechtglaubige) Kirche da? Sie giengen also von diesem Erfahrungs-Saze aus, und machten es dem Verfasser der Offenbarung zum Vorwurf, daß er an eine Gemeinde, die nun schon nimmer da sey, sein Buch unter der Voraussezung (v. 25.) *) addressirt habe, als würde sie bis auf des HErrn Zukunft dauren. Oder kan die Einwendung auch diese gewesen sen: "in dem Brief nach Thyatira scheint der Verfasser der Apokalypse einmal wirklich geweissagt zu haben, wenn er die Montanisten **) (v. 20.) f.) zum voraus so treffend geschildert hat. Ob wir aber gleich gestehen müssen, daß dieses an Thyatira erfüllt sey (ομολογεσι γαρ και οτοι εν Θυατειροις ταυτα πεπληρωθαι), und es dadurch sehr scheinbar wird, daß sich der Verfasser des Briefs im Geist in die izige Umstände von Thyatira gesezt habe; so verräth sich doch bald wiederum, daß die angeführte Stelle nur zufällig eingetroffen habe. Denn wenn der Verfasser sich als ein wirklicher Prophet zum voraus in die gegenwärtige Lage von Thyatira hätte versezen können; so müste er auch vorausgesehen haben, daß die ganze Stadt werde montanistisch werden, und izt gar keine rechtglaubige Kirche mehr da ist. Wie schreibt er also, wenn sein Brief eigentlich auf unsere Zeiten geht, an eine Kirche zu Thyatira, die ja nicht existirt? (πως εν εγραφε τη μη εση;) Offenbar sezt er ja v. 24. voraus, daß die Kirche, in welcher die Montanisten auftreten (v. 20. f.), nicht ganz zu Grund gehen,

*) Diese Bestimmung (Neue Apol. der Off. S. 96. f. Herrn Hartwigs Apol. der Apok. Th. 4. S. 190) lässet Herr Merkel S. 142 f. weg, um seine Vorstellung von dem Einwurf der Aloger als die einige richtige geltend zu machen.

**) Vergl. Merkel S. 146.

gehen, und vielmehr nach v. 22. f. die Montaniſten zu Schanden werden ſollen.„ Freilich iſt der ganze Einwurf entkräftet, ſo bald man (v. 20. f.) mit den Montaniſten*) die Nikolaiten oder wenigſtens Verführer zur Zeit des Apoſtels verſteht. Allein wenn man bedenkt, daß es wirklich auffallend war, den Montaniſten ihre Prophetinnen in einer von ihnen hochgeſchäzten Weiſſagung (v. 20.) zu zeigen**), und dieſen Fund ſogleich wiederum durch die Sottiſe, daß eine Montaniſtiſche Gemeinde gar keine Kirche, ſondern eine Rotte ſtrafwürdiger Menſchen (v. 21—23) ſey, zum Nachtheil der Apokalypſe (v. 18 24.) zu kehren; ſo war dieß ohne Zweiffel die wizigſte unter allen Einwendungen der Aloger. Und Herr Merkel ſollte ihnen die Ehre, einen ſolchen Einwurf gemacht zu haben, durch die willkührliche Veränderung des εκ ENI εκει εκκλησια in εκ ENHN &c. ***) nicht auch vollends rauben. Denn daß Leute, welche Dreiſtigkeit genug hatten, troz allen hiſtoriſchen Zeugniſſen (§. 27.) Johannis Evangelium von Cerinthus ſchreiben zu laſſen, auch vollends den Machtſpruch gethan haben ſollen, zur Zeit, da Johannes auf Patmos war, ſey zu Thyatira noch keine Kirche geweſen, das bringt ihnen keine Ehre, ſo, wie es der Offenbarung keinen Nachtheil bringt. Uebrigens würde es auch nach Herrn Merkels Vorſtellung von dem Ein-

*) Merkel a. a. O.

**) A. a. O. S. 147. Wer die Moral der Montaniſten kennt, wird freilich das groſſe Unrecht fühlen das ihnen mit der Beſchreibung: διδασκει — πορνευσαι και φαγειν ειδωλοθυτα, zugefügt würde. Aber wer die Geſchichte des Montaniſten-Streits kennt, worin die Aloger gewis nicht die beſcheidenſte Rolle geſpielt haben; der wird ſich auch nicht wundern, wenn den ſtrengſten Moraliſten πορνεια und die gröbſte Laſter aufgebürdet werden. S. den Euſeb. B. 5. K. 18.

***) S. 340. 145.

Einwurf der Aloger dabei bleiben, daß ihre Einwendungen bey der Apokalypse, wie bey dem Evangelium Johannis, aus dem schon mit Antimontanistischem Eifer betrachteten Inhalt des Buchs hergenommen waren. Auf die Hauptfrage über die Glaubwürdigkeit der historischen Zeugnisse für die Aechtheit der Schrift sich einzulassen, war hier so wenig, als bey dem Evangelium, ihre Sache. Denn wenn sie über diesen Punct etwas erträgliches gesagt hätten; wie gern würde sichs Dionys zu Nuz gemacht haben, der ja eben die Absicht hatte (§. 35.), zu beweisen, daß ein anderer, als der Apostel Johannes, Verfasser der Offenbarung sey. Ich muß bekennen, daß ich gar nicht verstehe, wie die historischen Zweiffel der Aloger gegen die Sage, daß der Apostel Johannes die Apokalypse geschrieben habe, ausser dem Zwek des Dionysius seyn konnte *), da doch sein zweites Buch von den Verheissungen eigentlich von der Offenbarung handelt **), da er ***) seine Meinung von dieser Schrift umständlich vorträgt, da er ihren Inhalt ganz durchgeht, um zu zeigen, daß man sie nicht eigentlich erklären könne, und da er sich endlich so ausführlich über den Verfasser des Buchs erklärt, und seine Gründe erzählt, warum er den Apostel nicht dafür halten könne, (ε μην ραδιως αν συνοιμην, τετον ειναι τον αποστολον). Hätte er nun historische Anzeigen gegen die gemeine Meinung von dem Verfasser des Buchs bey den Alogern gefunden; was konnte ihn bewegen, in seiner ausführlichen Abhandlung gerade diese vorzügliche Stüzen seiner Hypothese wegzulassen, daß das Buch nicht von dem Apostel sey? Doch er sagt uns ja selbst, was er

*) S. 42.
**) Euseb. B. 7. K. 24. S. 271.
***) A. a. O. K. 25.

er über die Frage vom Verfasser der Apokalypse bey den Alogern gefunden habe. „Sie widerlegten die Offenbarung, indem sie zu zeigen suchten, daß von Kapitel zu Kapitel kein Verstand und Zusammenhang darin, und daß die Ueberschrift falsch sey. Denn sie sagten, das Buch sey nicht Johannis, und sey auch keine Offenbarung." Und wie bewiesen sie nun dieses? "Das lezte aus der Dunkelheit des Buchs, die sie nun als erwiesen annahmen, weil sie es von Kapitel zu Kapitel durchgegangen, und keinen Verstand und Zusammenhang darin gefunden haben. Hat nun Dionys für diesen Umstand, den man am ersten ohne Beweis glauben würde, zumal nachdem schon vorher erzählt ist, daß sie das Buch ohne Verstand und Zusammenhang gefunden haben wollen, ihren Grund (*την σφοδρα και παχει κεκαλυμμενην τω της αγνοιας παραπετασματι*) anzuführen nicht vergessen; wie sollte er die summarische Anzeige ihrer Beweise für den ersten und wichtigsten Umstand, daß das Buch nicht Johannis sey, übergangen haben? Man lese nur weiter: sie behaupten, das dunkle Buch sey nicht Offenbarung, und kein Apostel, ja nicht einmal ein katholischer Christ, sey Verfasser des Buchs, sondern Cerinth, welcher den (in der Ueberschrift 1, 4. 9. vorkommenden) Namen (Johannis) seinem Gedicht vorgesezt habe, um ihm Glaubwürdigkeit zu verschaffen. (Richtig, wenn Cerinth Verfasser war, so wars bewiesen, daß kein Apostel und kein Glied der Kirche Verfasser sey, daß die Schrift nicht Johannis sey! aber wie erwiesen sie nun, daß Cerinthus Urheber sey?) „Denn *) das

*) Aus dieser Stelle, nicht (vergl. Merkel S. 105) aus der dunkleren bey Eusebius B. 3. K. 28, habe ich in der Apol. der Off. S. 85. f. angenommen, daß Cajus blos aus dem Inhalt der Apokalypse auf

das sey ja sein Lehrsaz, daß das Reich Christi irdisch seyn werde u. s. w.“ Ihr ganzer Beweis, daß die Offenbarung nicht von Johannes sey, beruht demnach auf einem Schluß, den sie wiederum aus dem vermeinten chiliastischen Inhalt des Buchs machen, woraus man schon sehe, daß der Verfasser kein Apostel, nicht einmal ein katholischer Christ, sondern ein Kezer, und zwar Cerinthus sey. Man kan freilich von den Alogern nicht fordern, daß sie die apokalyptische Lehre von dem Reich Christi nicht hätten nach den Montanistischen Erklärungen beurtheilen *) sollen. Man kan etwa auch das noch übersehen, daß, wenn auch Cerinth wirklich ein Chiliast gewesen wäre (§. 40. n. III.), er darum nicht sogleich Verfasser der Offenbarung seyn müste. Es gab wol ausser ihm noch mehrere **) Chiliasten, auch in der katholischen Kirche selbst (των απο της εκκλησιας τινας.) Aber so viel bleibt doch immer gewis, daß die Aloger gerade die Hauptfrage ***), ob die asiatische Kirche, denen die Apokalypse zugeschrieben war, den Apostel Johannes als Verfasser erkennen, und was überhaupt die historische Zeugnisse aussagen,

schlecht.

Cerinthus als Urheber des Buchs geschlossen habe. Indessen muß ich freilich bekennen, daß mir beide Stellen (B. 3. K. 28. und B. 7. K. 25.) im Grunde einerley zu sagen scheinen. Und eben der Umstand, daß die in der Apol. S. 70. vorgeschlagene Erklärung der ersten Stelle, der Dionysischen Erzälung am besten entspricht, macht mich noch immer geneigt, sie für die wahrscheinlichste Deutung der dunklen Worte zu halten, ob ich gleich einige Härte in der Construction (s. Merkel S. 97. zugeben muß. Die Stelle behält nach allen Erklärungen ihre Schwierigkeit (S. 95), und auch die von Herrn Merkel angenommene Ellipse von τουτο το δογμα nach επεισαγει (S. 98) wird vielen hart genug vorkommen.

*) Apol. der Off. S. 407.

**) S. Merkel S. 194. 217. 39. ff. 191.

***) A. a. O. S. 105. f.

schlechthin übergangen, und dagegen blos aus dem Inhalt des Buchs, das ihnen nach ihrem eigenen Geständnis so dunkel war, gegen seine Aechtheit geschlossen, also auch hier eben so unhistorisch, wie bey dem Evangelium Johannis (§. 27.), verfahren haben. Wie viel anders betrug sich Dionys? Er war auch im Streit mit Gegnern, welche ihm die Apokalypse sehr zu misbrauchen schienen*). Er war auch über den Inhalt des Buchs in grosser Verlegenheit **). Auch er hätte freilich den Anhängern des Nepos, der sich vornemlich auf Johannis Offenbarung berufen hatte, gern noch etwas weiteres, als den Beweis entgegengesezt, daß man das Buch unmöglich im nächsten und eigentlichen Sinn nehmen könne, sondern, was eben Nepos in dem ελεγχω αλληγοριων ***) bestritten hatte, allegorisch erklären müsse. Und dieser Wunsch gab wirklich seinen offenbar übertriebenen †) Zweifeln gegen die Schreibart der Apokalypse in seinen Augen ein solches Gewicht, daß er von der gewöhnlichen ††) Meinung insoweit abgieng, daß das, bey den Nepotisten in so grossem Ansehen stehende, Buch wenigstens nicht von dem Apostel Johannes seyn sollte. Indessen war er doch so bescheiden, daß er das Zeugnis so vieler Brüder, welche die Offenbarung schäzten, und von denen bisher kaum etliche Aloger abgetreten waren, nicht blos mit dem raschen Schluß abfertigen wollte, der Inhalt verrathe Cerinth als

*) Euseb. B. 7. K. 24. S. 271.

**) B. 7. K. 25. S. 273.

***) A. a. O. K. 24. S. 271.

†) S. Herrn Hartwigs Apol. der Apok. Th. 2. S. 172. ff.

††) Er sagt: ὁ μεν ραδιως αν ΣΙΝΘΟΙΜΗΝ, τουτον εἰναι τον αποστολον, und sezt es demnach als angenommene Meinung voraus, daß der Johannes, der die Offenbarung schrieb, kein anderer als der Apostel gewesen sey.

als Urheber des Buchs. Wenn er es schon nicht verstund, und sich daher in manche Stellen nicht zu finden wußte, so beurtheilte er dieselbige nicht nach seiner eigenen Einsicht, sondern rechnete mehr auf die Versicherung *) so vieler Brüder, die die Glaubwürdigkeit des Buchs bezeugten, verwarf es daher um der bey seiner Deutung gefundenen Schwierigkeiten willen nicht sogleich, sondern hielt es auf jene Zeugnisse (αγια μεν γαρ ειναι τινος και θεοπνευστα ΣΥΝΑΙΝΩ) für ein wirklich göttliches Buch, worin ja manches stehen könne, was über seinen Begriff sey, blieb auch bey der Aussage der katholischen Christen, die es bis auf einige wenige Aloger einstimmig für eine Schrift des Apostels Johannes angesehen hätten, wenigstens so nahe, als es nur seine, durch polemisches Interesse verstärkte, Zweiffel gegen die Schreibart des Buchs erlaubten. Es sollte es wirklich ein Johannes, und zwar einer, der in Asien, und zu Ephesus selbst, war, aus göttlicher Eingebung geschrieben haben, so, daß es ein leicht verzeihlicher Misverstand wäre, wenn die viele Brüder den Verfasser der Apokalypse, einen Freund und Bewunderer des Apostels, der eben aus diesem Grund

*) Ich habe hier der Uebersezung des Herrn M. Merkel S. 45. f. gefolgt, verstehe aber freilich die Versicherung anderer nicht von ihrer vorgegebenen Einsicht in die Apokalypse (Aufkl. der Streitigk. der Aloger S. 220). Wenn Dionys der Einsicht anderer getraut hätte, welche das Buch zu verstehen vorgaben, so hätte er ja eben damit ihre Deutungen für wahr gehalten, und also die Apokalypse selbst zu verstehen geglaubt. Ohne Zweifel sieht er also auf die der Verwerfung etlicher weniger Aloger entgegenstehende Achtung vieler Brüder für die Apokalypse, oder auf ihre Versicherung von der Göttlichkeit des Buchs, wo es denn freilich am Ende dasselbige ist, ob man unter πιστις die Ueberzeugung des Dionysius von der Göttlichkeit der Offenbarung, oder die Versicherung anderer (πολλων αδελφων) versteht, auf welche die Ueberzeugung des Dionysius gebaut war.

Grund *) seinen Namen führte, und auch zu Ephesus begraben seyn sollte, mit dem Apostel selbst verwechslet hätten

§. 29.

Die ganze Achtung (§. 23.), der die Aloger von Dionys gewürdiget worden sind, bestehet darin, daß er ausdrüklich erklärt (§. 28.), er möge es diesen etlichen Männern nicht nachsagen, daß die Offenbarung von keinem katholischen Christen (των αγιων τινι), sondern von dem Kezer Cerinthus sey (τινες μεν — ηθετησαν — το βιβλιον — εγω δε αθετησαι μεν εκ αν τολμησαιμι — ΑΓΙΟΥ μεν γαρ ειναι τινος — συναινω.) Sie widersprechen auch wirklich notorischen (§. 26. f.) oder doch von ihnen nicht geprüften (§. 28.) Thatsachen so dreiste, daß man sich der Leichtglaubigkeit selbst schuldig machen würde, wenn man um solcher Zeugen willen den Irenäus zum leichtglaubigen Schriftsteller machen, und seine Nachrichten von Cerinths System bezweifeln wollte (§. 23.). So eifrig **) Herr Merkel auch noch in seiner neusten Schrift für die Ehre der Aloger streitet; so lebhaft scheint er doch an manchen stellen gefühlt zu haben, daß sich auf den Inhalt ihrer Einwendungen kein zuverläßiger Beweis gründen läßt. Denn er klagt wirklich ***) über grosses Unrecht, wenn man ihn daran erinnert, daß er die Gründe der Aloger wider die Apokalypsis an sich schon für wichtig an-

*) S. Herrn Hartwig a. a. O. S. 132.
**) S. 261. 263. 258.
***) S. 141.

angesehen hat *). Er will nun seinen Beweis wider die Aechtheit der Offenbarung blos auf den Umstand gegründet haben, „daß die Apokalypsis in der Mitte des zweiten Jahrhunderts streitig gemacht und auch vertheidigt worden sey. Denn daraus folge für sich schon, daß, wenn sie ächt war, sie eben so ein Homologumenon werden mußte, als es das mit ihr zugleich bestrittene Evangelium wurde. Da nun dis nicht erfolgt sey; so bleibe ja kein Zweifel übrig, daß sie untergeschoben sey." Gesezt auch, sie wäre es; so folgte daraus noch nicht, daß sie Cerinthus untergeschoben habe. Es ist oben (§. 28.) schon erinnert worden, daß, den Chiliasmus der Offenbarung und des Cerinthus vorausgesezt, Cerinthus ja nicht der einige war, von dem man eine chiliastische Schrift erwarten konnte. Daß sich aber der Verfasser der Offenbarung durch gewisse, dem Cerinthus eigene, Zusäze zu den gewöhnlichen Meinungen der Chiliasten, z. B. von der Aufrichtung eines neuen Jerusalems, verrathen habe **), ist eine ganz willkührliche Hypothese, die blos auf der erweislich falschen (§. 26) Meinung ***) von den genauen Untersuchungen der Aloger über das Cerinthische System, und von der überlegten Vergleichung desselben mit den für Cerinthisch ausgegebenen Büchern beruht. Die andere Umstände, die es auch sehr wahrscheinlich machen sollen †), daß Cerinth Verfasser der Apokalypse sey, haben vollends gar keinen Schein. Denn wenn auch Cerinth wirklich ein Jude aus Palästina gewesen wäre (vergl. §. 38.), so ist es ja Johannes eben so

*) Auffl. der Streitigk. der Aloger S. 246. 107.
**) Beweis, daß die Off. ein unterg. Buch sey S. 217. f.
***) S. 41.
†) S. 218. 212.

so wol gewesen, und so hat es der Juden aus Palästina noch viele gegeben, daß wirklich unbegreiflich ist, wie auch daraus, daß die Offenbarung von einem Juden aus Palästina geschrieben, und in Palästina früh bekannt worden ist *), klar seyn solle, daß sie ein untergeschobenes Buch **), oder auch nur, daß sie, im Fall der sonst erweislichen Unächtheit, gerade von Cerinthus untergeschoben sey. Doch es ist dies nicht blos unerweislich, sondern die Apokalypse ist erweislich von dem Apostel Johannes (§. 30. ff.), und es findet also nicht einmal der blosse Verdacht Statt, daß Cerinthus sie geschrieben habe, der freilich, Irenäi Nachrichten vom Cerinthischen Lehrbegrif bey Seit gesezt (§. 23.), immer noch möglich wäre, wenn die Offenbarung doch einmal unächt ist, oder es ist ungereimt, auch nur vermuthen zu wollen, daß die Lehrsäze der Apokalypsis, die gewis eine ächte Schrift des Apostels Johannes ist, wenigstens vielleicht von Cerinthus niedergeschrieben und also freilich seinem System gemäß seien.

§. 30.

Bey der Stelle 1 Kor. 15, 52. kommt alles darauf an, ob die Zeit der lezten Posaune blosser Gegensaz von irgend einer älteren Feierlichkeit ist, oder ob dieser Ausdruk des Apostels als bekannt annimmt, daß eine Zeit der ersten, zweiten ꝛc. Posaune bevorstehe. Jenes ist mir darum nicht wahrscheinlich, weil in dem Zusammenhang weder von den Posaunen die Rede ist, mit welchen Christus nach Herrn Mer-

*) Vergl. Neue Apol. der Off. S. 302. ff.
**) Merkel S. 218.

Merkels *) Auslegung von Ps. 47, 6. gen Himmel gefahren ist, noch auch eine andere Feierlichkeit erwähnt wird, welcher die Zeit der Auferstehung als die Zeit der lezten Posaune entgegen künde **). Hat man aber schon damals gewußt, daß mehrere Posaunen schallen, und zur Zeit der lezten die Todte auferstehen sollen; so hat man es wahrscheinlich aus der Apokalypse gewußt, auf welche sich ohnehin auch 1 Kor. 15, 24. die Verbindung des Endes (Off. 10, 7.) und der Aufhebung aller feindseligen Gewalt (11, 15. 17.) mit der Auferstehung (v. 18. vergl. 1 Kor. 15, 23.), oder mit der Aufhebung des Todes, als des lezten Feindes (v. 26. vergl. Off. 20, 14. 21, 4), zu beziehen scheint ***). Wenigstens läßt sich keine andere Quelle angeben †), aus welcher jene Vorstellung von künftigen feierlichen Perioden, in deren lezte die Auferstehung fällt, den Lesern des Apostels hätte bekannt seyn können, da hingegen in der Apokalypse offenbar K. 8 — 11. von 7. Trommeten die Rede ist, und in die Zeit der lezten Trommete 11, 15. namentlich die Auferstehung der Todten und das Gericht gesezt wird (v. 18.). Diese Stelle (v. 18.) muß Herr Merkel übersehen haben, sonst würde er nicht zu läugnen begehren ††), daß die Auferstehung unmittelbar mit der siebenten Posaune verbunden werde. Eben daher ist auch deutlich, daß K. 12. ff. nicht erst nach der Zeit der siebenten Posaune, zu der ja die Auferstehung und überhaupt die ganze Vollziehung (10, 7.) der

*) S. 137.
**) Neue Apol. der Off. S. 213. f.
***) Diss. de notione regni coelestis p. 20 — 22.
†) Apol. der Off. S. 215. f.
††) S. 188. f.

der apokalyptischen Weissagungen gehört, erfüllt werden. Das Hauptgesicht von dem versiegelten Buch K. 4. ff. schließt sich mit K. 11, und von K. 12. an folgen Erläuterungs-Gesichte über gewisse Begebenheiten, welche 11, 18. nur berührt werden konnten, wenn nicht durch eingerükte umständliche Beschreibungen ihre gemeinschaftliche Beziehung auf die siebente Trommete unkennbar gemacht werden sollte. Demnach wird K. 12—14. der kurze Saz: τα εθνη ωργισθησαν, K. 15—19. η οργη τε θεε, K. 20. ff. ο καιρος των νεκρων u. s. w. erläutert *). Hat aber Paulus das Geheimnis, das er 1 Kor. 15, 51. ff. aus göttlicher Offenbarung bekannt macht, mit der Nachricht der Apokalypse, daß in der lezten der von ihr bestimmten Perioden die Auferstehung vorgehen werde, in die engste Verbindung, oder vielmehr die Belehrungen der Apokalypse bey seinem aus Offenbarung erhaltenen Unterricht voraus gesezt: so hat er eben damit den göttlichen Ursprung der apokalyptischen Weissagungen von den 7. Trommeten, und folglich **) die Göttlichkeit der Apokalypse selbst bestätigt. Denn Weissagungen kan man vor der Erfüllung nicht für wahr annehmen, wenn man nicht von ihrem göttlichen Ursprung überzeugt ist. Mit moralischen, aus Vernunft- oder Erfahrungs-Gründen ohnedis gewissen, Sazen, oder mit historischen Nachrichten hat es ganz eine andere Beschaffenheit. Diese ***) können ihre Richtigkeit haben, wenn sie auch schon aus einem blos menschlichen Buch genommen sind †). Und gesezt auch, es

folgte

*) S. Diss. de vita beata post mortem 1785. §. III.

**) Apol. der Off. S. 217.

***) Merkel S. 187. f.

†) Vergl. Herrn Ritter Michaelis Einl. in die Schriften des N. B. S. 1220.

folgte aus der Rükſicht des Apoſtels auf die Apokalypſe nichts weiter, als daß ſie damals exiſtirt habe; *) ſo bewieſe ja dieß am Ende doch **) ihre Aechtheit, weil eine unter dem Namen Johannis (1, 4. 9.) ſo frühzeitig herausgekommene Schrift dem Apoſtel Johannes, welcher noch ſo lang nach Paulus gelebt hat, nothwendig hätte bekannt werden, und, wenn ſie erdichtet war, durch ſeinen Widerſpruch alles Anſehen hätte verlieren und durchgehends verworfen werden müſſen. Doch ich habe ſchon in der Apol. der Off. S. 10. erklärt, daß ich den, von Pauli Stelle ganz unabhängigen, hiſtoriſchen Beweis für die Hauptſache anſehe. Es wird alſo darauf ankommen, ob ihn Herr Merkel umgeſtoſſen hat.

§. 31.

Gleich bey dem älteſten Zeugen, auf den ich mich S. 165 ff. berufe, gebraucht er S. 185. die gewaltſame Ausflucht, es wäre ein wahres Wunder, wenn unter ſieben Biſchöffen, an deren Gemeinden die Apokalypſe überſchrieben iſt, nicht auch einer mit dem Buch wäre betrogen worden. Das ſoll alſo zu Sarden einem der Vorfahren des Melito begegnet ſeyn, und Herr Merkel weiß den ganzen Hergang umſtändlich zu erzählen (S. 201), wird aber freilich nicht erwarten, daß ihm auf dieſe Anekdoten aus dem 18ten Jahrhundert im Ernſt geantwortet werde. Wenn ſich jemand für die Apokalypſe oder gegen die Aloger ſolche leere Dichtungen erlaubte; was würde Herr Merkel dazu ſagen? Oder was für Beweis hat er denn für ſeine ſo harte Beſchuldigungen *) des Dorfſchulmeiſters **)

zu

*) Merkel S. 188.
**) A. a. O. S. 228. f.
*) Vergl. S. 261.
**) S. 135.

zu Sarden, der sich noch vor dem Melito, und also *) wol noch zu Lebzeiten des vertrautesten Freundes Johannis, mit der Apokalypse betrügen ließ, und des Melito selbst, von dessen kritischen Bemühungen wir doch mehrere Nachrichten haben †), als von den Alogern zu Thyatira, deren (viel späteres §. 24. f.) Zeugnis, wenn man anders jeden dreisten Widerspruch (§. 28.) ein Zeugnis nennen darf, dem Zeugnis des Melito das Gleichgewicht halten soll. ††)? Eben wenn sich schon einer der Vorfahren †††) des Melito mit der Apokalypse anführen ließ, und hingegen die übrige Bischöffe, an deren Gemeinden sie auch addressirt ist, sie bezweifelten oder gerade weg verwarfen *); so mußte es ja, als Melito Bischof wurde, schon bekannt seyn, daß man in anderen Gemeinden nichts von dem Buch wissen wolle, und der Mann, der sich nach Büchern des A. B. in Palästina erkundigte, sollte den Betrug seines einfältigen Vorgängers, von dem er auf seiner Stube **) hören konnte, doch nicht gemerkt, gar noch über das in anderen Gemeinden für untergeschoben erklärte Buch geschrieben, und dabey doch in diesen Gemeinden, und zu Ephesus selbst, sich in dem vorzüglichen Ansehen erhalten haben, in dem er erweislich ***) stand? Wenn die übrige Bischöffe die Offenbarung verworfen haben, so ist die Beschuldigung des Melito nur desto härter und unwahr.

*) Apol. der Off. S. 168.
†) A. a. O. S. 170. f.
††) Merkel S. 289.
†††) S. 203. 185.
*) S. 185. 201.
**) S. 145.
***) Apol. der Off. S. 169. 174.

unwahrscheinlicher. Und wie beweiset nun Herr Merkel †) seine Voraussezung? „Hätten die übrige Bischöffe, oder nur der gröste Theil unter ihnen das Buch für ächt erklärt: so wäre der Streit entschieden gewesen, und die Apokalypsis für das künftige ohne Widerspruch geblieben. Da aber dies nicht erfolgt ist: so ist ja der natürliche Schluß, daß diese übrigen Bischöffe auf die Seite der Thyatirener getreten, und das Buch verworfen haben." Ich will mich nicht damit aufhalten, daß Herr Merkel ohne allen Beweis (§. 24.) voraussezt, daß die Aloger zu Thyatira schon zu Melitos Zeiten gelebt haben. Es sey dem so. Konnten denn nicht alle Bischöffe, den zu Thyatira selbst mit eingeschlossen, dem Bischoff zu Sarden beystimmen, und es konnte doch zu Thyatira ein Paar (§. 28.) Gelehrte (denn bey aller Seltenheit der Gelehrten in jenen Zeiten ††) will ich sie dafür gelten lassen —) es konnte also Gelehrte geben, denen die herrschende Meinung in Asien blos deswegen nicht gefiel, weil andere vor ihnen sie schon hatten? Denn solche eigensinnige Leute sollen ja die Gelehrte zu allen Zeiten gewesen seyn †††). Und vielleicht war auch einer unter ihnen, den — wo nicht der Eigensinn, etwas besonderes zu sagen, doch (§. 24. ff.) — der Eifer gegen die Montanisten einen gelehrten Roman *) an Hand gab, wie allenfalls einmal ein Bischoff zu Sarden mit dem Buch angeführt worden sey, und durch sein Beispiel auch seine Collegen zu Thyatira und Ephesus u. s. w. die ja doch in ihren Kenntnissen sich nicht über unsere Dorf-

†) S. 185.
††) S. 185. vergl. S. 256. 179.
†††) S. 47.
*) Vergl. S. 200. ff. mit der Vorr. zur Aufkl. der Streitigk. der Aloger S. 5.

Dorfschulmeister erhuben, nach und nach bewogen habe, den mit der Apokalypse in der Hand herumziehenden Bekannten Johannis Gehör zu geben.

Bey der Stelle des Irenäus (B. 5. K. 30. §. 1. *) kommt freilich alles darauf an, ob Irenäus der vorsichtige Mann war, der seine Zeugen sorgfältig prüfte, ehe er ihnen Beyfall gab, oder ob die vorgegebene Bekannte Johannis glaubwürdige Männer waren. ** Nach Herrn Merkels ganz billigen Grundsäzen ***) darf man die Frage nicht verneinen, so lang man auf Irenäus und seine Zeugen nicht erweisen kan, daß sie keinen Glauben verdienen. Nur kan man den Beweis nicht sogleich aus jeder irrigen Meinung des Irenäus führen †). Wenn er B. 3. K. 21. §. 2. aus dem vierten Buch Esrä ††), oder, weil doch dieses zu Irenäi Zeit noch nicht existirte †††), und die Vorstellung desselbigen 14, 21. ff. offenbar eine spätere Ausschmückung der viel einfältigeren Erzählung bey Irenäus und einigen andern Kirchenvätern ist, wenn also Irenäus aus älteren Schriftstellern, aus denen er auch die Fabel von den 70. genommen hat, die Unwahrheit erzählt, daß Esras aus göttlicher Eingebung die Bücher des A. B. wiederhergestellt habe: so ist dieß freilich Mangel an gelehrten kritischen Kenntnissen, aber auch ohne diese *) konnte ein in Asien sowol bekannter

*) Vergl. Apol. Off. S. 135. ff.
**) Merkels Beweis ꝛc. S. 174.
***) S. 261. 28.
†) Apol. der Off. S. 142. ff.
††) Merkel S. 182.
†††) Herrn Hartwigs Apol. der Apok. Th. 4. S. 213. ff.
*) Merkel S. 198. f.

kannter Mann, wie Irenäus war *), leicht auf den Grund der Sache kommen, wenn sich ihm angebliche Bekannte des Apostels aufdringen, und ihm noch dazu nicht aus den Zeiten des Esras, sondern aus dem viel neueren Zeitalter des Apostels, und von Begebenheiten in Klein-Asien selbst, falsche Nachrichten aufheften wollten. Ueber die Stelle B. 2. K. 22. §. 5. habe ich mich in der Apol. der Off. S. 150. ff. so ausführlich erklärt, daß ich auf Herrn Merkels Einwendungen S. 176. f. nichts zu erwiedern weiß, was nicht dort schon gesagt wäre. Weil Irenäus (§. 5.) dem Evangelium Johannis, aus welchem er vorhin (§. 3.) drey Osterfeste zwischen der Taufe und dem Leiden Christi — nicht **) die Stelle 8, 57 — angeführt hatte, und den Alten, welche den Apostel in Asien gesprochen und zum Theil auch andere Apostel gehört haben, eine und eben dieselbige Aussage zuschreibt, und von derselbigen §. 6. die Einwendung der Juden Joh. 8, 57. als den allerdeutlichsten Beweis für das fünfzigjährige Alter Christi unterscheidet: so ist klar, daß die Leute, auf welche er sich beruft, nicht geradehin das fünfzigjährige Alter Christi bezeugt haben, das erst aus Joh. 8, 57. deutlich folgen soll; sondern daß sie nichts weiteres ausgesagt haben, als was Irenäus in dem vorhergehenden (§. 3.) aus dem Evangelium erwiesen hatte, daß von der Taufe Jesu bis zu seinem Tod mehr als ein einiges Jahr verflossen sey. Und an dieser Aussage ist gewis nichts auszusezen. Irenäus hat freilich immer zu viel daraus geschlossen, aber hier ist ja blos davon die Frage, ob die Bekannte Johannis, auf welche er sich beruft, glaubwürdig seyen, oder ob nicht

Irenäus

*) Neue Apol. der Off. S. 158. f.
**) Vergl. Merkel S. 176.

Irenäus von angeblichen Bekannten des Apostels hintergangen worden sey. Genug also, daß die von ihm erzählte Aussage keinen Grund giebt, zu vermuthen, daß die Bekannte des Apostels, mit denen er zu thun hatte, keinen Glauben verdienen. Wenn wir auch annehmen wollten, daß er B. 5. K. 30. §. 1. ebenfalls geglaubt habe, es sey mehr zu seinem Vortheil gesagt worden, als die Bekannte des Apostels wirklich gesagt hatten *): so würde nur dieses zweiffelhaft, ob Johannes wirklich die Zahl 666. für die ächte Lesart ausgegeben habe; allein die Bekannte des Apostels müsten doch immer etwas von ihm erzählt haben, wobey er als Verfasser des Buchs, in dem die streitige Lesart vorkam, angenommen wurde. Sonst wäre der Misverstand gar nicht möglich gewesen. Bey der Stelle B. 5. K. 33. §. 3. **) ist schon in der Apol. der Off. S. 155. ff. angemerkt worden, daß Irenäus die Nachricht von jener Aussage der Bekannten Johannis aller Vermuthung nach dem Papias zu danken habe, und also die Unvorsichtigkeit, ungeprüften Zeugen geglaubt zu haben, nicht dem Irenäus, sondern dem Papias zur Last falle, welchen Irenäus aus nicht verwerflichen Gründen ***) hoch schäzte. Da sich aber Papias nicht blos an Polykarpus und andere zuverläßige Bekannte des Johannes in Asien hielt; sondern, wo ihm ein Zuhörer der Apostel begegnete, nach Anekdoten fragte †); so stand freilich Irenäus in Gefahr, aus dem Munde des Papias auch manche unzuverläßige Nachrichten von

*) Merkel S. 175.

**) Vergl. Merkel S. 175. ff.

***) Wegen seines Alters und wegen seiner Bekanntschaft mit dem Polykarpus. S. B. 5. K. 33. §. 4. Vergl. den Euseb. B. 3. K. 39. S. 112.

†) Euseb. a. a. O. S. 111.

von den Reden der Apostel, und des Johannes selbst, zu bekommen. Unter diese gehört nun jene Erzählung (B. 5. K. 33. §. 3.) von einer gewissen aus dem Munde Johannis gehörten Rede Jesu um so wahrscheinlicher, da sie eben eine solche ξενη παραβολη τε σωτηρος και διδασκαλια ist, wie Papias ως εκ παραδοσεως αγραφε zu erzählen pflegte *). Entweder hat nun Irenäus die Nachricht von Johannis Aeusserung über die Zahl 666. auch von dem Papias, oder nicht. In dem ersteren Fall wird Papias ein gewis nicht unbeträchtlicher Zeuge für die Aechtheit der Apokalypse **). In dem zweiten Fall haben wir gar keinen Grund, in den Bericht des Irenäus ein Mistrauen zu sezen. Denn auf ihn ist nicht erwiesen worden, daß er jedem angeblichen Bekannten des Apostels ohne zuverlässigen Grund getrauet habe. Selbst seine Aufmerksamkeit auf den Papias beruhete auf der vortheilhaften Lage dieses Mannes, die ihn, bey mehrerer Vorsichtigkeit, zu einem der zuverlässigsten Zeugen von den Begebenheiten des Apostels würde gemacht haben. Daß aber den anderen Bekannten Johannis, von welchen Irenäus seine Nachrichten erhielt, jede, wahre oder falsche, Anekdote eben so willkommen gewesen sey, als dem Papias, ist mit nichts dargethan, und darf auch nach Herrn Merkels Grundsäzen ohne Beweis nicht angenommen werden. Warum beruft sich aber Irenäus nicht lieber darauf, daß die Apokalypse das ihm sonst so wichtige Zeugnis der Gemeinden zu Smyrna, Ephesus u. s. w. für sich habe ***)? Weil er gar nicht im Fall war, sich darauf berufen zu müssen. Hätte er die Offenbarung erst in Gallien kennen gelernt; so würde er ohne Zweiffel

bey

*) A. a. O. S. 112.
**) Neue Apol. der Off. S. 156. ff.
***) Merkel S. 181. f. 287.

bey den Gemeinden, an welche sie addressirt ist, ihretwegen Erkundigung eingezogen haben *), und, wenn denn seine gute Meinung vom Buch Widerspruch gefunden hätte, so würde er sich die aus Asien erhaltene Nachrichten schon zu Nuz zu machen gewusst haben. Wenn er aber die Apokalypse schon in seiner Jugend, zu Smyrna selbst, als eine Schrift des Johannes kennen gelernt hatte; für was sollte er erst von Gallien aus nach ihrer Aechtheit fragen? Und wenn Gnostiker **), Montanisten und Orthodoxen ihre Aechtheit anerkannten, oder, wenn es unerweislich ist (§. 24. f.), daß das Buch im zweiten Jahrhundert bestritten worden ist †): wozu sollte sich Irenäus auf das Zeugnis der asiatischen Kirchen berufen? In der Hauptstelle betrift der Streit eine Variante. Hieher gehörte kein Zeugnis für die Aechtheit des Buchs, sondern für die Aechtheit der streitigen Lesart. Aber diese konnte am besten aus Handschriften, und aus mündlichen Aeusserungen des Apostels über die bezweifelte Zahl 666. erwiesen werden. Uebrigens hängt der Beweis für die Aechtheit der Offenbarung gar nicht von dieser Stelle allein ab. Irenäus erklärt sie auch sonst oft ††) für eine Schrift des Apostels. Und eben aus dem grossen Ansehen, worin die Tradition der Kirchen zu Smyrna und Ephesus bey dem Irenäus stand (B. 3. K. 3. §. 4.), können wir um so gewisser versichert seyn, daß er die Apo-

*) Apol. der Off. S. 159. f.

**) Merkel S. 173. Selbst die Marcioniten läugneten nicht sowol die Authentie (§. 56.) der Offenbarung, sondern sie verwarfen sie eben um deswillen, weil sie von dem Apostel der Juden (Gal. 2, 9. §. 55.), Johannes, war.

†) S. 172.

††) Apol. der Off. S. 134. f.

Apokalypse nicht würde für ächt erkannt haben, wenn jene Gemeinden sie nicht angenommen hätten *). Es ist ein grosser Unterschied zwischen einzelnen mündlichen Erzählungen des Johannes, z. B. von dem Alter oder einer gewissen Rede Christi, und zwischen einem ganzen Buch des Apostels. Bey jenen konnte Irenäus immer denken, Papias oder andere (wahre oder angebliche) Bekannte Johannis haben etwas von dem Apostel hören können, was ihm bey seinem vormaligen Aufenthalt in Asien nicht gerade erzählt worden sey. Was man aber zu Smyrna für Bücher von dem Apostel aufweise, konnte ihm doch nicht verborgen bleiben. Wenn er also auch mit gewissen Traditionen hintergangen worden ist; so konnte man ihm darum nicht sogleich eine Schrift des Apostels aufdringen, von der ihm doch in Asien auch was hätte bekannt werden müssen. Konnte er nun aber nicht auf das Zeugniß der asiatischen Gemeinden die Apokalypse mit gutem Grund für ächt annehmen, und sie doch dabey unrichtig erklären, eben wie er das Evangelium auf das Zeugnis der asiatischen Gemeinden mit Grunde für ächt hält, und es doch öfters falsch auslegt **)? So wenig also die unrichtige Erklärungen des Irenäus gegen sein Zeugnis für die Aechtheit des Evangelii beweisen; so wenig kan man aus seinem Chiliasmus gegen sein Zeugnis für die Aechtheit der Offenbarung schliessen ***). Von den Zeiten des Claudius oder Nero, da die Offenbarung geschrieben wurde, bis auf den Irenäus herab ist eine ziemliche Zeit, innerhalb welcher die summarische Anzeige von dem wahren

*) Vergl. Merkel S. 182.
**) A. a. O. S. 177. 181.
***) A. a. O. S. 282. 178. f. 39. f.

ren Verstand und Inhalt der Offenbarung, welche Johannes seinen Schülern zugleich mit dem Buche gegeben haben soll *), ohne allen Zweiffel etwas unbekannt werden konnte. Und denn ist erst noch die Frage, ob es Johannes für nöthig gefunden hat, sich auf die Erklärung der Apokalypse so weit einzulassen **), als Herr Merkel vermuthet. Aber so viel glaube ich immer, daß die chiliastische Erklärung zu Lebzeiten des Apostels wenigstens in Klein-Asien nicht aufgekommen ist. Nach Herrn Merkel selbst ***) findet man die älteste Spur der Erwartung eines irdischen Reichs unter den Christen erst gegen das Ende des ersten Jahrhunderts, und zwar nicht in Klein-Asien, sondern in Palästina. Dem sey wie ihm wolle, so ist gewis, daß die Ebioniten, die vorzüglich in Palästina zu Hause waren, jene Meinung hatten †), und es ist wahrscheinlich ††), daß sie sich auch mit der Apokalypse viel beschäftiget haben. Aus jener Gegend brachte Justinus seinen Chiliasmus, der aber anderwärts, und ohne Zweiffel auch zu Ephesus, wohin er sein Gespräch gelegt hat, und wo eben Johannes so lang gelehrt hatte, noch bestritten wurde †††). Eben dorther kam wol auch Aristion und der Presbyter Johannes, die vorzügliche Gewährsmänner des Papias ††††), auf deren Aussagen er auch seinen Chiliasmus gegründet zu haben scheint. Wenigstens sezt Eusebius unmittelbar nach der Geschichte seiner chiliastischen Den-

*) S. 178.

**) Apol. der Off. S. 181. f.

***) S. 41. 217.

†) s. *Hieronymum*, in Ef. LXVI. 20.

††) Neue Apol. der Off. S. 306. f.

†††) Dial. cum Tryph. p. 306. ed. Col. vergl. Herrn Hartwigs Apol. der Apok. Th. 1. S. 329. Th. 3. S. 202.

††††) Euseb. S. 111.

Denkungsart †) hinzu: ΚΑΙ ΑΛΛΑΣ δε τη ιδια γραφη παραδιδωσιν ΑΡΙΣΤΙΩΝΟΣ τε προθεν δεδηλωμενε των τε κυριε λογων διηγησεις και τε ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ παραδοσεις, und giebt dadurch nicht undeutlich zu erkennen, daß die vorhergenannte παραδοσις, aus der Papias seinen Chiliasmus hatte, ein Theil der διηγησεων und παραδοσεων des Aristion und Johannes sei. Palästina war offenbar das Land, auf welches der Anekdoten-Sammler, Papias, wegen des Aufenthalts Jesu und der Apostel am aufmerksamsten seyn muste, wo aber auch die Reden Jesu und der Apostel in dem Munde so vieler und verschiedener Zuhörer am ersten Zusäze bekommen, und in dem Munde der jüdisch-gesinnten Ebioniten auch am ersten die Gestalt gewinnen konnten, die den Papias zum Chiliasten gemacht hat. Eben weil sich der Chiliasmus aus jenen Gegenden herschreibt, gründen sich seine Vertheidiger auch am meisten auf Reden Jesu ††) und auf Stellen der Propheten des A. B. †††) welche wenigstens von einem Theil *) der Ebioniten sehr fleissig gelesen wurden. Und nun kan es nimmer zweifelhaft seyn, woher der Schüler des Papias, Irenäus **), seine chiliastische Meinungen bekommen hat. Freilich zunächst aus klein Asien, aber ursprünglich aus Palästina, von wo aus sie der Bischof zu Hierapolis nach Asien, und endlich auch nach Gallien verpflanzt hat. Aber den mündlichen Erklärungen, die Johannes allen-

†) S. 112.

††) A. a. O. S. 112. und Iren. B. 5. K. 33. §. 1—3.

†††) S. den Justinus S. 307. und den Irenäus B. 5. K. 33. §. 4. K. 34. ff.

*) Apol. der Off. S. 307.

**) A. a. O. S. 154. f. und Euseb. S. 112.

allenfalls über die Apokalypse hie und da in Asien gegeben hat, wird man doch darum, daß das Buch nach seinem Tode durch auswärtige Erklärer chiliastisch ausgelegt worden ist, eben so wenig Vorwürfe machen können, als man den Vortrag Jesu und der Apostel in Palästina nach den chiliastischen Meinungen beurtheilen darf, welche nach ihrem Tode eben in Palästina als Lehrsäze Jesu und der Apostel behauptet wurden.

§. 32.

Melito und Irenäus (§. 31.) wären allein schon Beweises genug, daß die asiatische Gemeinden, an welche die Offenbarung addressirt ist, das Buch als ächt anerkannt haben. Aber auch die Folge, welche dieß günstige und bedeutende Zeugnis der asiatischen Kirchen auf die Annahme des Buchs in anderen Gemeinden haben mußte, können wir mit historischen Nachrichten belegen. So wissen wir aus dem Tertullian *), daß die katholische Kirche seiner Zeit die Offenbarung als eine Schrift des Apostels Johannes betrachtet hat. Und ich finde nicht, daß Herr Merkel etwas dagegen einzuwenden gewußt habe. Desto mehr Mühe giebt er sich, den nach seinem eigenen Geständnis **) so wichtig scheinenden Beweis aus dem Zeugnis des Origenes †) zu entkräften. Er geht von der Beschuldigung aus, daß Origenes aus einem mendacio theologico keine Schwierigkeit gemacht habe, und baut darauf den Schluß, es möge wol Origenis wahrer Ernst nicht gewesen seyn, was er zum Vortheil der Apokalypsis sage, sondern der schlaue Mann

*) Apol. der Off. S. 78—85.
**) S. 205. 71.
†) Apol. der Off. S. 51. ff.

Mann habe sich eben nach der Meinung der Kirchen in Palästina, Arabien, Phönicien u. s. w. bequemt, welche ihn gegen den Demetrius in Schuz genommen haben *). Die zum Grund liegende Beschuldigung soll eine von dem Hieronymus **) aufbehaltene Stelle aus dem 6ten Buch der Stromatum des Origenes beweisen. Denn darin, daß Origenes in seinen Homilien an das Volk die gewöhnliche Uebersezung beybehielte, und seine hebräische Kenntnisse, wovon er unter Gelehrten Gebrauch gemacht hat, in jenem Fall nicht auskramen wollte †), finde ich wirklich nicht einmal einen Schein-Beweis von der Furchtsamkeit Origenis, welche ihn verleitet haben soll, nicht immer gerade mit seiner Meinung heraus zu gehen. Aber auch aus der andern Stelle getraue ich mir vielmehr seine Abneigung von dem mendacio theologico darzuthun. Wir dürfen versichert seyn, daß Hieronymus das Bedenklichste werde ausgehoben, und dagegen manches übergangen haben, was vielleicht der ganzen Vorstellung eine noch bessere Gestalt gegeben hätte. Denn er sollte seinen Vorwurf, daß die Origenisten sich aus Lügen kein Gewissen machen, nun beweisen, und, was der erhizte Kopf aufzutreiben wußte, um seiner Beschuldigung einigen Schein zu geben, ist dieses: Origenes führt eine Stelle des Plato an, (L. III. de republ. p. 433. Opp. Lugd. 1590), wonach „Lügen zwar den Göttern unnüze sind, aber den Menschen, als Arzney gebraucht, nüzlich werden können; so dürfe ein Arzt zum Besten des Kranken lügen, aber nicht der Kranke gegen den Arzt, und vor allen andern dürfen Obrigkeiten

*) S. 205. 61 — 73. 259. f. 306. f.

**) Apol. adver. *Ruffinum*, T. II. Opp. p. 138. ed. Francof. & Lipſ. 1684.

†) *Hieronymi* Prooem. in quaeſt. hebr. librorum Geneſ. (T. III, p. 132.)

ten zum Besten des Staats lügen, wenn aber Privat-Personen gegen die Obrigkeit lügen wollten, so wäre dieß schlimmer, als wenn der Kranke gegen den Arzt ꝛc. lügen wollte, und es müsse daher an Privat-Personen nachdrücklich bestraft werden." Hierauf sagt nun Origenes: „& vos igitur, illius præcepti memores, loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo; *non debemus dicere: quis est proximus meus?* sed considerare, quomodo philosophus *caute* dixerit, *Deo indecens & inutile esse mendacium*, hominibus interdum, utile; & quod *ne pro dispensatione quidem* putandus sit Deus aliquando mentiri. Sin autem commodum audientis exegerit, verbis loquitur ambiguis & per ænigmata, quæ vult, profert, ut & veritatis apud eum *dignitas* conseruetur, &, quod noxium esse poterat, si nudum proferretur in vulgus, quodam tectum velamine proferatur. Homo autem, cui incumbit necessitas mentiendi, *diligenter attendat*, ut sic utatur *interdum* mendacio, *quomodo condimento atque medicamine*, ut seruet *mensuram* ejus, ne excedat terminos, quibus usa est Judith." — — Nun folgt noch das Beyspiel der Esther und des Patriarchen Jakob, und dann heißt es: „ex quo perspicuum est, quod, nisi ita mentiti fuerimus, ut *magnum* nobis ex hoc aliquod quæratur bonum, (wie z. B. Jakob den Segen seines Vaters auf diesem Weg suchte,) judicandi simus *quasi inimici ejus, qui ait: ego sum veritas.*" Offenbar ist es dem Origenes gar nicht darum zu thun, den Gebrauch der Nothlügen zu lehren oder zu erleichtern, sondern zu erschwehren und einzuschränken. „Man solle nicht fragen, ob der Nächste,

mit dem man zu thun hat, öffentliche oder Privat-Person sey, sondern gegen Privat-Personen (ἰδιωτας) so wol als gegen Obrigkeiten (ἀρχοντας) solle man die Wahrheit reden, nicht so wol auf den von Plato festgesezten Unterschied der Personen, als vielmehr auf die schöne Bemerkung des Philosophen sehen, daß Gott alle Lügen unanständig und unnüzlich seien, und er auch nicht einmal Anderen zum Besten, als Ausnahme von der Regel, die Unwahrheit sage. Je mehr man diesem Beyspiel folge, desto mehr sey man dessen Freund, der gesagt habe, ich bin die Wahrheit; und, wenn man ja aus Noth, um eines gewissen Vortheils willen lüge, so müsse man wol Acht geben, daß dieß, nicht oft, nur *pro condimento atque medicamine* (ὡς εν φαρμακῳ εἰδει, wie Plato sagt), und zwar um eines grossen Vortheils willen, und das nur so weit, als es die Absicht erfodere, geschehe, sonst werde man als ein Feind Gottes gestraft." Konnte ein erbitterter Gegner *) in Origenis Schriften kaum diese, dem mendacio theologico so gar nicht günstige, Stelle finden; so müssen in der that die Grundsäze des Origenes so beschaffen gewesen seyn, daß das Sprüchelchen **) bey ihm seine völlige Kraft hat: ordentlich redet man nach seiner Ueberzeugung. Will aber Herr Merkel annehmen, daß gerade bey der Offenbarung der ausserordentliche Fall eingetreten sey, der freilich nach

*) Man lese nur, was Hieronymus aus den Worten des Origenes für einen Schluß zieht: *docet, magistris mentiendum*, discipulos autem non debere mentiri. *Qui ergo bene mentitur, & absque ulla verecundia, quicquid in buccam venerit, confingit in fratres, magistrum se optimum probat.* Daran hat Plato nicht gedacht, will geschweigen Origenes.

**) Merkel S. 61.

nach dem Origenes zuweilen entstehen kan: so müste nicht nur erwiesen seyn, daß die Auslegung über das Evangelium Johannis, in welcher das wichtigste Zeugnis des Origenes für die Offenbarung enthalten ist, *) gerade in der kurzen Zeit geschrieben sey, da Origenes von Demetrius verfolgt wurde, und also den Schuz gewisser morgenländischen Kirchen für ein grosses Gut anzusehen hatte; **) sondern es müsten auch diese Gemeinden erweislich für die Apokalypse so eingenommen gewesen seyn, daß sie dem Origenes, den selbst Bischöffe in Palästina nicht als Clienten, sondern als ihren Lehrer ***) betrachteten, allen Schuz entzogen haben würden, wenn er das Buch — nicht in unzeitigem Eifer verworfen ****), sondern nur in kaltem historischem Ton für eine Schrift erklärt hätte, an deren Aechtheit eben so wol, als an dem zweiten und dritten Brief Johannis, gezweifelt werde. †) So viel ist gewis, daß er kein Bedenken trug, von dem Brief an die Hebräer, der in Palästina eben so wenig bezweifelt wurde, als die Apokalypsis, ††) so gar in einer Homilie †††) seine Meinung ganz gerade heraus zu sagen

*) Euseb. B. 6. K. 25. S. 226. f.

**) Nach dem Tode des Demetrius war dieß wenigstens nimmer der Fall. Gleich der nächste Bischoff bat den Origenes wieder nach Alexandrien, und besuchte ihn selbst in Palästina. Und auf den Heraklas folgte wiederum ein Schüler und Verehrer des Origenes Euseb. K. 26. 27. 35.

***) Euseb. K. 27. S. 228.

****) Vergl. Merkel S. 72. f.

†) A. a. O. S. 71. und Apol. der Off. 55.

††) Merkel S. 60. f.

†††) Vergl. Herrn Prof. Schröckhs christl. Kirchengesch. T. 4. S. 92.

gen. †). Warum verschweigt ers denn aber in seinem exegetischen Werk über Johannis Evangelium so sorgfältig, daß die Apokalypsis von einigen verworfen werde? Herr Merkel findet ††) darin ein gewisses Kennzeichen, daß Origenes sein Urtheil von dem Buch aus bloßer Schonung für Personen, denen er Achtung schuldig war, so günstig abgefasset habe. Ich finde es freilich nicht (§. 24. f.) so klar erwiesen, als Herr Merkel meynt, daß die Offenbarung schon im zweiten Jahrhundert von verschiedenen Lehren bestritten worden sey. Doch begehre ich nicht zu läugnen, *) daß der gelehrte Origenes auch von dem neuerlich erhobenen Widerspruch der Aloger des dritten Jahrhunderts Kenntnis gehabt habe. Allein es wäre denn doch auch ein möglicher — nach §. 26 — 28. dürfte ich sagen: ein nicht unwahrscheinlicher — Fall, daß Origenes die übereilte Meinung etlicher weniger Männer, die dem Deklamator vielleicht noch eher als dem Kritiker oder Historiker merkwürdig seyn konnten, gar keiner Erwähnung würdig geachtet habe. Und „wenn mehrere Ursachen vorhanden, durch die eine Sache entstehen können, und man nimmt eine darunter für die einzig wahre an, ohne vorher durch richtige Gründe gezeigt zu haben, daß die andern nicht Statt finden können, so macht man sich einer offenbaren Partheylichkeit schuldig **)." Die Aloger verwarfen auch Johannis Evangelium, und Origenes verschweigt es gleichwohl ganz in eben der Stelle, wo er des Widerspruchs gegen die Apokalypse nach Herrn Merkels Meinung hätte gedenken sollen. Ist dieß also ein gewisses Kennzeichen, daß er von dem

†) Euseb. A. a. O. S. 227.
††) S. 80. 63. f. 259.
*) Vergl. Apol. der Off. S. 61. f. 92. und Herrn Merkel S. 259.
**) Merkel S. 258.

dem Evangelium, das er anderwärts †) für das erste Buch der Schrift erklärt, blos κατ' οικονομιαν so günstig geurtheilt habe? Doch Herr Merkel beschuldigt den Origenes nicht nur einer Neigung zu dem mendacio theologico, sondern der vorzüglichste Kritiker unter allen Kirchenvätern (vergl. §. 56.) soll überhaupt zwischen ächten und unächten Büchern keine Wal angestellt haben, und, weil ihm beide Gattungen zum Beweis gleich brauchbar waren, gegen die historische Untersuchung der Aechtheit eines Buchs sehr gleichgültig gewesen seyn ††). Ich gebe zu, daß er aus Stellen des Sirach †††), der Bücher der Makkabäer †) u. s. w. als aus göttlichen Aussprüchen der H. Schrift Beweise führt. Aber er hielt es auch wirklich mit der damaligen Meinung der Kirche von den sogenannten apogryphischen Büchern des A. B. ††) und nahm es dem Afrikanus in gan-

†) S. Herrn Prof. Rößlers Biblioth. der Kirchenv. Th. 2. S. 272. und *Millii* N. T. p. 197.

††) S. 205. 73 — 79.

†††) L. VI. contra Celf. §. 7. T. II. Opp. p. 134. ed. Wirceb. Hier wird neben Spr. 10, 17. auch eine Stelle des Sirach als aus den ιεροις γραμμασι und als θειος λογος angeführt; von dem Buch der Weisheit ist aber nicht die Rede, wie man nach Herrn Merkel S. 78. vermuthen könnte. Die hier angeführte σοφια, welcher Name bey den Alten mehreren Schriften, z. B. auch den Sprüchen des Salomo (Euseb. B. 4. K. 26. S. 149.), zukam, ist eben das συγγραμμα Jesu, des Sohns Sirach. Hingegen rühmt Origenes anderwärts (L. III. contra Celf. §. 72. T. I. p. 428.) eine Stelle aus der eigentlich sogenannten (L. V. §. 29. T. II. p. 56.) Weisheit des Salomo als θειον λογον.

†) L. II. περι αρχων c. I. §. 5. T. III. p. 88.

††) Aus des Origenes Brief an den Afrikanus §. 2—5. T. IV. p. 292. ff. ist offenbar, daß man in diesem Zeitalter in allen

ganzem Ernst übel, daß er sich einige unehrerbietige und spöttische Ausdrücke gegen die Geschichte von der Susanna erlaubt hatte.*) Aus Ueberzeugung behandelte er diese Bücher als göttlich, und gewis war er nicht der Mann, der es aus blosser Trägheit (οκνω τε ερευναν **) oder Gleichgültigkeit bey dem gewöhnlichen griechischen Text hätte bewenden lassen, sondern er wußte wol von der Verschiedenheit des griechischen und hebräischen Texts noch etwas mehr ***), als blos dieses, daß die Historie von Susanna, die Bücher der Makkabäer †), Tobiä, Judith ††), u. s. w nicht in dem hebräischen Kanon stehen. Selbst mit den Zweifeln, welche aus dem Inhalt der einzelnen Bücher gegen ihre Aechtheit aufgeworfen werden konnten, war er so be-

besonders auch den morgenländischen Kirchen, (§. 2. 4. S. 292. 298.) die Uebersezungen der 70. und des Theodotio mit allen ihren (apokryphischen) Zusäzen gebraucht (§. 2. S. 292. 294.) und sie schon von ältern Zeiten her (§. 5. S. 298.) als heilig betrachtet (§. 11.) und dem jüdischen Text vorgezogen habe (§. 4. S. 298.). Wer den hebräischen Text, oder, wenn er kein Hebräisch verstund, des Aquila genauere Uebersezung (§. 2. S. 294.) zu Rath zog, that es vornehmlich, um die Juden aus ihrem eigenen Text, widerlegen zu können (§. 2. S. 298). Erst in den folgenden Zeiten hielte sich die morgenländische Kirche näher an den hebräischen Kanon, nachdem Origenis kritische Arbeiten Gelegenheit gegeben hatten, daß die grosse Verschiedenheit des, bisher auch in der morgenländischen Kirche befolgten, griechischen Kanons von dem Hebräischen vollständiger und allgemeiner eingesehen wurde. (Vergl. Herrn Prof. Schröckhs christl. Kirchengesch. Th. 9 S. 46.)

*) Ep. ad Afric. §. 11. p. 312.

**) A. a. O. §. 5. S. 298.

***) A. a. O. §. 2—5. S 292. ff.

†) Euseb. B. 6. K. 25. S. 226.

††) Ep. ad Afr. §. 13. p. 318.

bekannt, daß er nicht nur die Einwendungen des Africanus in kurzer Zeit *), ohne vieles Nachdenken beantworten, sondern auch versichern konnte **), daß er auf das, der griechischen Sprache eigenthümlich scheinende, Wortspiel in der Geschichte der Susanna v. 54. f. 58. f. längst aufmerksam gewesen sey, und schon mit verschiedenen Juden über die Sache gesprochen habe. So unerheblich auch seine Gründe ***) sind, um welcher willen er dem unter den Christen damals üblichen Text den Vorzug vor dem Texte der Juden gab; so beweisen sie doch immer, daß er der Meinung der Kirche nicht aus blosser Gleichgültigkeit gegen die Frage von der Aechtheit eines Buchs, ohne eigene Untersuchungen angestellt zu haben, gefolget ist. Dieß wird auch dadurch bestätigt, daß er nach eben den Grundsätzen, aus welchen er der damaligen Meinung von dem Vorzug des griechischen Texts beytrat, auch andere Bücher annahm, welche von der Kirche verworfen wurden. Weil er durch gewisse Stellen des N. T. zu dem Vorwurf, daß die Juden mehrere Theile der Schrift unterdrükt haben, überhaupt berechtiget zu seyn glaubte †), und eben durch denselbigen den christlichen Kanon von den Büchern des A. B. gegen den jüdischen Kanon vertheidigte ††): so glaubte er nun, auf das Ansehen des Briefs Judä, der ihn auch auf das Buch de assumtione Mosis aufmerk-

*) §. 1. S. 290. ff.

**) §. 6. S. 300.

***) §. 4. 9. S. 298. 304. ff.

†) Homil. 26. 35. in Matth. T. III. Opp. fol. 51. 85. ed. Par. 1512. Prolog. in Cant. T. IX. p. 99. ed. Wirceb.

††) Ep. ad Afr. §. 9.

merksam gemacht hat *), in dem Buch Enoch wirkliche göttliche Aussprüche des Propheten Enoch annehmen zu können, wenn er gleich selbst **) sagt, daß es weder in der hebräischen Bibel stehe ***), noch auch von der Kirche als ein göttliches Buch anerkannt werde ****). Dabey erklärt er aber, daß man solche Schriften den übrigen nicht gleich sezen, sondern nur die in dem Kanon der Kirche befindliche Bücher für völlig zuverläßig halten dürfe †), weil jene an manchen Orten verfälscht zu seyn scheinen ††), und wir nicht das reiche Maß des Geistes besizen, wodurch die Apostel oder Evangelisten in den Stand gesezt worden seien, das ächte von dem falschen zu unterscheiden †††). Bey gehöriger Prüfung könne man wol das Beste aus solchen Schriften herausnehmen, man müsse aber auf ihre Aussage allein keine Lehrsäze bauen, damit nicht Schwächere daher Anlaß bekommen, mit der Wahrheit auch Irrthümer aus diesen Büchern anzunehmen ††††). Herr Merkel macht es †††††) sehr wahrscheinlich, daß dergleichen interpolirte Schriften unter den μικτοις zu verstehen seyen, welche Origenes von den ächten (γνησιοις) und unächten (νοθοις) unterscheidet. Daß er aber die meisten Apo-

*) L. III. περι αρχων c. 2. §. 1. T. III. p. 252.

**) L. IV. περι αρχων §. 35. L. I. c. 3. §. 3. p. 399. 44.

***) Homil. 28. in Numer. §. 2. T. VI. p. 567.

****) L. V. contra Celf. §. 54. T. II. p. 102.

†) Prolog. in Cant. l. c.

††) Ep. ad Afr. §. 9. p. 304.

†††) Prol. in Cant.

††††) Hom. 26. in Matth. fol. 51. ed. Par.

†††††) S. 82. f.

Apokryphen zu den μικτοις gezählt habe, scheint mir nicht erweislich zu seyn. Eben aus der erwähnten Eintheilung ist klar, daß er auch ganz unächte Apokryphen erkannt hat, und es ist kein Zweiffel, daß neben dem von Herrn Merkel *) angeführten Buch διδαχη πετρ᾽ noch viele andere Apokryphen nach Origenis Urtheil zu jener Gattung gehörten **). Dem sey wie ihm wolle, so bemerkt ers nicht nur bey den Apokryphen, die er unter die μικτα rechnete, sondern auch bey den αντιλεγομενοις, deren Aechtheit von mehreren zugestanden wurde, sehr häuffig, daß sie bezweifelt werden. So erklärt er, ausser dem zweiten Brief Petri und dem zweiten und dritten Johannis ***), auch den Brief an die Ebräer ausdrüklich für ein Antilegomenon, und dies nicht blos in den Homilien über diesen Brief ****), sondern auch bey gelegentlicher Erwähnung desselbigen *****). Unter die Antilegomena gehört auch des Hermas Pastor †), den Origenes für seinen Theil, nach dem Vorgang älterer Schriftsteller ††), für ächt und göttlich ansieht †††) und gebraucht ††††), aber dabey häuffig genug

*) S. 78.

**) Homil. I. in Luc. T. III. Opp. Par. fol. 93.

***) Euseb. a. a. O. S. 227.

****) Euseb. a. a. O.

*****) Ep. ad Afr. §. 9. p. 304. ed. Wireeb. Homil. 26. in Matth. fol. 51. ed. Par.

†) Euseb. B. 3. K. 3. zu Ende. Und K. 25. S. 97. wird das Buch unter die νοθα gesezt, welche aber eben die αντιλεγομενα sind (Apol. der Off. S. 29.).

††) Euseb. B. 3. K. 3. zu Ende.

†††) L. X. in ep. ad Rom. T. III. Opp. Par. fol. 222. Die Aechtheit geben auch angesehene neuere Schriftsteller zu, z. B. Herr Cons. Rath Leß über die Religion Th. 1. S. 526. f.

††††) L. I. περι αρχων c. 3. §. 3. L. II. c. 1. §. 5. T. III. ed. Wirc. p. 44. 88.

genug zu erkennen giebt *), daß dies nicht die allgemeine Meinung sei. Nach den bisherigen Erläuterungen glaube ich behaupten zu dürfen, daß Origenes auch diejenige Schriften, deren Aechtheit wir mit Grund läugnen oder in Zweifel ziehen, nicht so ohne alle Untersuchung angenommen habe, und daß er es bey Büchern, die er öfters gebraucht, immer an einem oder dem anderen Ort bemerkt habe, wenn ihre Aechtheit wenigstens nicht das einstimmige Urtheil der Kirche für sich hatte. Der Brief an die Hebräer wurde nach Herrn Merkel **) in Palästina eben so wol, als die Apokalypsis, für ein unstreitig ächtes Buch angenommen. Weil dieß aber nicht einstimmiges Urtheil der Kirche (της υπο τον ερανον εκκλησιας τε θεε ***) war; so zählt er an mehreren Orten den Brief unter die αντιλεγομενα. Man kan also nicht sagen †), wenn Origenes einige neutestamentliche Bücher für zweifelhaft erkläre; so seien sie gewis auch als zweifelhafte Bücher in der Kirche bekannt gewesen, in der er lebte. Nicht von der Kirche des Origenes, sondern von der Kirche überhaupt ist es wahr, daß die Aechtheit des Briefs an die Hebräer bezweifelt wurde. Und nicht blos von der Kirche des Origenes, sondern von der Kirche überhaupt (τη υπο τον ερανον εκκλησια) ist es wahr, daß Johannis

Ev.

*) L. IV. περι αρχων §. 11. p. 334. Homil. 8. in Num. T. VI. p 315. Homil. 1. in Pf. 37. T. VIII. p. 82.

**) S 60. f

***) Dieses (vergl. d:n Euseb. B. 6. K. 25. S. 226.) ist die Kirche, nach deren Urtheil sich Origenes richtete, nicht blos die Particular-Kirche, in der er lebte. Vergl. Herrn Merkel S. 65. 76.

†) A. a. O. S. 74.

Evangelium *), und eben so seine Offenbarung und sein erster Brief, die mit jenem in Einer Classe und in Einem Gegensaz gegen die zweiffelhafte Briefe des Apostels stehen **), ausser allem Zweifel (ανανπιρρηπα ***) waren. Des Hermas Pastor hat Origenes bey weitem nicht so oft angeführt, als die Apokalypse †), und doch sagt er von dieser kein einigesmal, was er von jenem Buch zu wiederholten malen erinnert, daß die Aechtheit im Streit sey; nicht einmal in derjenigen Stelle ††) behandelt er sie als ein Antilegomenon, wo er nicht blos einige Worte aus ihr anführt, sondern wo er von dem Buch im Ganzen spricht, und wo es seiner Absicht am günstigsten war, sie als ein Antilegomenon zu betrachten. Wie schlecht müste der Mann, der sich sonst in seinem Urtheil immer nach der Beschaffenheit der Umstände richten soll †††), seinen Vortheil verstanden haben, wenn er zu Bestätigung seines Sazes, daß die Apostel nur wenig geschrieben haben, den kleinen Umstand gebrauchte, daß Johannes wenigstens nicht alles, was ihm geoffenbart wurde, habe aufschreiben dürfen (Off. 10, 4.), und er doch mit gutem Gewissen hätte sagen können, es sey nur von dem einigen Evangelium des Apostels, der so viele Bücher hätte schreiben können (Joh. 21, 25.), und von einem einigen ganz kurzen Brief gewiß, daß sie von Johannes seien, der an der

*) Euseb. a. a. O.
**) A. a. O. S. 227.
***) A. a. O. S. 226.
†) Vergl. das gar nicht vollständige Verzeichnis bey dem sel. Schmid (ob die Offenb. Johannis ein ächtes göttliches Buch ist S. 266. ff.).
††) Euseb. S. 227.
†††) Merkel S. 265.

der Aechtheit der beiden anderen Briefe und der Offenbarung zweifle man überhaupt noch? Er will beweisen *), Paulus, der in so vielen Gegenden gepredigt habe, habe nicht allen Gemeinden, die ihn gehört hatten, geschrieben, und auch jenen, die Briefe erhalten haben, nur kurz; Petrus, auf den doch die Kirche gebaut sey, habe nur Einen allgemein anerkannten Brief geschrieben, und so sey auch der Liebling Jesu nichts weniger als Polygraph; und dem Mann, der für die Geschichte von Susanna Gründe und Gegengründe so gleich in Bereitschaft hatte, solls an dieser Stelle, da sein Hauptzwek ihn auf die Frage von der Aechtheit der genannten Bücher leitete, nur bey der Offenbarung nicht beygefallen oder nicht zu sagen erlaubt gewesen seyn, was ihm bey anderen zweifelhaften Büchern nicht blos an dieser Stelle, sondern bey ganz gelegentlichen Anführungen so leicht beygieng und so frey herauszusagen erlaubt war, daß über der Aechtheit gestritten werde? „Vielleicht aber würde sich Origenes, wenn nur seine Auslegung über die Offenbarung herausgekommen wäre, ganz anders über sie ausgedrükt, vielleicht hier ebenfalls das Urtheil gefällt haben, das er in seinem Alter über den Brief an die Hebräer gefällt hat **): τις δε ο γραψας το βιβλιον, το μεν αληθες θεος οιδεν, ob er ihn gleich sonst allezeit dem Apostel Paulus zuschreibt, ja in dem Brief an den Africanus so gar Mine macht, als wenn er die Aechtheit des Briefs an die Hebräer durch zuverlässige Beweise darthun könnte ***).“ Nicht einmal dieses blosse vielleicht darf zugege-

*) S. Herrn Hartwigs Apol. der Apok. Th. 4. S. 242. f.
**) In den Homilien über diesen Brief (bey dem Euseb. S. 227.)
***) Merkel S. 58. ff.

gegeben werden. Denn es ist historisch gewis, daß Origenes auch in seinem Alter noch, eben um die Zeit, da seine Homilien von Geschwindschreibern nachgeschrieben wurden †), die Apokalypse als eine prophetische Schrift des Johannes angesehen ††), und ohne alles Bedenken unter die heilige Bücher der Christen gezählt hat †††). Uebrigens würde es Herrn Merkel nichts nüzen, wenn Origenes auch wirklich von der Offenbarung gesagt hätte, was er — freilich nicht nach Herrn Merkels *), aber doch nach des Eusebius Vorstellung — von dem Brief an die Hebräer gesagt hat. Er sezt ihn den ομολογεμενοις γραμμασι τε αποστολε entgegen, und erklärt ihn also hier eben sowol, als in den oben angeführten Stellen des Briefs an Africanus und der Homilien über den Matthäus für αντιλεγομενον. Er billigt auch izt noch die Meinung der Kirchen, welche den Brief für Pauliniſch halten, und sagt ausdrüklich, daß nach seinem Urtheil der Inhalt des Briefs (τα νοηματα) von Paulus herrühre (τε αποστολε εστιν.) Er führt auch wirklich den anderwärts **) versprochenen Beweis: ει γαρ εικη οι αρχαιοι ανδρες ως παυλε αυτην παραδεδωκασι. Bisher stimmt also die Aussage in den Homilien über den Brief an die Hebräer mit den übrigen Aeusserungen des Origenes überein, und was er noch weiter hinzusezt, widerspricht ihnen wenigstens nicht. Er meint, der Ausdruk in dem

†) Euseb. B. 6. K. 36. S. 232. f. vergl. *Origenis* Opp. T. I. p. 8. f. ed. Witt.

††) L. VI. contra Celf. §. 6. T. II. p. 132.

†††) A. a. O. §. 23. S. 164.

*) S. 7. f. 20. 59.

**) Ep. ad Afr. §. 9. T. IV. p. 304.

dem Brief sey nicht Paulinisch, es müssen also die Gedanken des Apostels von einem anderen zu Papier gebracht worden seyn. Wer dieser andere (nicht wer der Haupturheber) sey, wisse niemand. Gesezt also, Origenes hätte in seinem Alter von der Offenbarung Johannis eben so geurtheilt, so hätte er damit nicht die Materie oder den Hauptinhalt, sondern blos die Form oder den Ausdruk der Offenbarung einem anderen zugeschrieben, als dem Apostel Johannes *). Aber auch dies ist nicht einmal geschehen, sondern Origenes betrachtet die Apokalypse einmal, wie das andere, als eine Schrift des Apostels Johannes, der auch das Evangelium geschrieben hat **), ohne an so vielen Stellen, worin er von der Apokalypse spricht, auch nur ein einigesmal eines Widerspruchs gegen ihre Aechtheit zu gedenken, wie er doch sonst bey nicht so oft gebrauchten αντιλεγομενοις zu thun pflegt. Sie war also in der damaligen christlichen Kirche, und auch bey den Alten (deren Zeugnisse dem Origenes so wichtig waren, daß ihn auch seine Zweiffel gegen die Schreibart des Briefs an die Hebräer nicht vermochten, dem Apostel Paulus diese Schrift abzusprechen), eben so wenig, als Johannis Evangelium, einem Zweiffel unterworfen.

§. 33.

Damit stimmen auch Eusebius und Hieronymus überein. Jener hielt die Offenbarung in seinem Theil mit Dionys für unächt ***). Um so unpartheiischer ist also sein Zeugnis, wenn er die Apokalypse B. 3. K. 25. S. 97. unter die

ομολο-

*) Neue Apol. der Off. S. 56.

**) A. a. O. S. 52. f. vergl. noch Herrn Prof. Rößlers Bibl. der Kirchenv. Th. 2. S. 272. f.

***) Merkel S. 15. f. 22.

ομολογεμενα zählt. Die Benennungen ομολογεμενα und αντιλεγομενα beziehen sich auf die Frage von der Aechtheit eines Buchs *). Schon die Etymologie des lezteren Worts zeigt **), daß ein Buch dieser Art von einigen als ächt angenommen wurde, von andern aber nicht. Der erste Ausdruk bezeichnet also kraft des Gegensazes eine Schrift, die nicht nur von einigen, sondern einstimmig für ächt erkannt wurde. Und damit stimmen auch die ausdrükliche Erklärungen des Eusebius ***) selbst und des Origenes überein. Lezterer nennt die Evangelien, welche bey ersterem (B. 3. K. 25.) ομολογεμενα heissen, αναντιρρητα εν τη υπο τον ερανον εκκλησια †), und von den zween lezteren Briefen Johannis, die beym Eusebius a. a. S. 97. unter den αντιλεγομενοις stehen, sagt er ††), ΟΥ ΠΑΝΤΕΣ γνησιας Φασι ταυτας. Wären also der erste Brief Petri und Johannis, das Evangelium und die Offenbarung Johannis nicht von allen einstimmig für ächt angenommen worden; so hätte sie Origenes nicht unter die ομολογεμενα, sondern in die Classe des zweiten Briefs Petri und Johannis gerechnet. Eben im Gegensaz gegen diese αντιλεγομενα heisset der erste Brief Petri und Johannis bey dem Origenes †††) und seinem Schüler, Dionysius ††††), ΚΑΘΟΛΙΚΗ επιστολη, oder ein εν ΟΛΗ τη εκ-

κλησια

*) Apol. der Off. S. 27. ff. Anm. 9. 16.
**) Merkel S. 173. f. vergl. S. 19.
***) Apol. der Off. S. 27. f. Anm. 8. 15.
†) Euseb. B. 6. K. 25. S. 226.
††) A. a. O. S. 227.
†††) S. *Schmidii* Hist. ant. & vindic. can. p. 322. f.
††††) Euseb. B. 7. K. 25. S. 273.

κλησια *) anerkannter Brief (omnium consensu probata **). Ομολογεμενα, wie z. B. eben der erste Brief Petri von Origenes

*) So erklärt Origenes T. IV. p. 22. καθολικη εκκλησια durch την ΚΑΘ'ολε τε ΚΟΣΜΟγεσαν.

**) Siehe Herrn D. Nösselts Conjectnras ad historiam cathol. Jacobi epist. 1784. p. IV. f. Auf die Stelle des Eusebius B. 3. K. 3. S. 72. habe ich mich nicht berufen, weil καθολικα hier nicht sowol ungezweifelt ächte, sondern vielmehr orthodoxe Schriften anzuzeigen, und also dieselbige Bedeutung zu haben scheint, wie z. B. in καθολικη εκκλησια (B. 4. K. 15. S. 129). Da Eusebius vorhin schon des zweiten Briefs Petri gedacht hatte, der nicht, wie der erste, ανωμολογημενος, oder nach allgemeinem Urtheil ενδιαθηκος (καθολικος), aber doch von vielen neben den übrigen biblischen Schriften gebraucht sey: so konnte er nun von Petri Actibus, Evangelio, κηρυγματι und αποκαλυψει nicht wol sagen, sie werden gar nicht einmal (καθ'ολως) unter die allgemein angenommenen Bücher (καθολικα) gezählt. Dahin rechnete man ja auch den zweiten Brief nicht, sondern nur den ersten. Ohne Zweifel hatte Eusebius hiebey den Schriften Petri dieselbige Eintheilung vor Augen, nach der er B. 3. K. 25. die neutestamentliche Bücher überhaupt ordnet. In der Classe der ομολογεμενων war Petri erster Brief. Unter die αντιλεγομενα oder (Neue Apol. der Off. S. 28. ff. Anm. 16.) νοθα, γνωριμα δ' ομως τοις πολλοις, (ομως παρα πλειοσι των εκκλησιαστικων γιγνωσκομενα,) gehörte der zweite Brief Petri, von dem es auch K. 3. heißt: ομως δε πολλοις χρισιμος φανεισα μετα των αλλων εσπυδασθη γραφων. Zu den Büchern, die unter dem Namen der Apostel von Ketzern erdichtet, und von keinem katholischen Schriftsteller gebraucht worden seien, (eben dieser Charakter wird auch K. 3. von den Schriften angegeben, die nicht zu den καθολικοις gehören), deren Inhalt von der katholischen Lehre abweiche, die man daher auch nicht einmal unter die νοθα rechnen müsse, (welche, wenn schon nicht von allen doch von vielen katholischen Schriftstellern angeführt werden), sondern als abgeschmakt und ketzerisch (ατοπα και δυσσεβη) schlechthin verwerfen müsse, sind K. 25. das Evangelium Petri, und alle angebliche Actus der Apostel ausdrüklich gezählt. (Warum Petri Apokalypse K. 25. von dem Evangelium und den Actis

genes ausdrüklich genannt wird *), waren allgemein anerkannte Schriften (καθολικα). Herr Merkel will zwar **) statt dieser gewöhnlich angenommenen Bedeutung von ομολογεμενον und αντιλεγομενον eine andere festsezen, und behaupten, ομολογεμενον sey ein Buch, das durch Zeugnisse beglaubt sey, wenn übrigens gleich andere diesen Zeugnissen, widersprochen haben, wie z. B. die Apokalypse das, von andern bezweifelte, Zeugnis vorgegebener Schüler Johannis für sich gehabt habe, da hingegen die Antilegomena gar keine Zeugnisse ihrer Aechtheit gehabt haben, sondern blos um ihres vermeinten nüzlichen Inhalts willen angenommen worden seien. Allein die ganze Erklärung fällt weg, weil die angegebene Bestimmung des Begriffs von

den

getrennt werde, ist in der Apol. der Off. S. 35. f. bemerkt). Es ist also höchstwahrscheinlich, daß die καθολικα (K. 3.), unter welche man Petri Actus und Evangelium nicht einmal rechnen dürfe, nichts anderes als unverdächtige, orthodoxe Schriften seien (της αληθους ορθοδοξιας μη απαδοντα K. 25.). Die dritte, seit Eusebii Zeiten gewöhnliche (B. 2. K. 23. B. 6. K. 14. S. 66. 215), Bedeutung des Ausdruks katholisch, insofern er von Schriften gebraucht wird, entstund nach Herrn D. Nösselts Bemerkung aus der ersten Bedeutung. Als die Gewohnheit allgemeiner wurde, die αντιλεγομενα neben den ομολογεμενοις zu gebrauchen (μετα των αλλων σπουδαζειν γραφων Euseb. B. 3. K. 3.), so dehnte man den, vorher beym ersten Brief Petri und Johannis üblichen, Namen καθολικης επιστολης auch auf ihre übrige Briefe, und die beide andere nicht-Paulinische Episteln aus, oder die Benennung καθολικαι επιστολαι, die zuerst Unterscheidungs-Name des unbezweifelten Briefs Petri und Johannis von den bezweifelten Schriften dieser Apostel war, gieng nun in einen Unterscheidungs-Namen der mit dem ersten Brief Petri und Johannis allmählig in eine Sammlung verbundenen Briefe, von der Sammlung der Paulinischen Briefe über. Vergl. auch Herrn Ritter Michaelis Einl. S. 1128.

*) Euseb. B. 6. K. 25. S. 227.

**) S. 19. ff. 291.

den αντιλεγομενοις erweislich falsch ist. Origenes †) unterscheidet den Brief an die Hebräer von den αποσολικοις ΟΜΟΛΟΓΟΥΜΕΝΟΙΣ γραμμασι, und Herr Merkel selbst zählt ihn ††) unter die αντιλεγομενα. Aber es ist schon (§. 32.) dargethan, wie unrichtig Herr Merkel den Origenes verstanden hat, wenn er glaubt, Origenes gebe für ungewis aus, ob Paulus an dem Brief Antheil habe. Er bezeugt ganz ausdrüklich, daß dieses Antilegomenon das Zeugnis mehrerer Alten für sich habe †††), und glaubt eben aus diesem Grund, daß wenigstens der Inhalt des Briefs von Paulus sey. Eben so hat z. B. der zweite Brief Johannis von Irenäus (B. 1. K. 16. §. 3. B. 3. K. 16. §. 8.) das Zeugnis der Aechtheit. Wenn also auch Antilegomena das Zeugnis alter Schriftsteller für sich hatten *); so muß ein Homologumenon, wenn es mehr als Antilegomenon seyn soll, nicht blos durch Zeugnisse, sondern durch einstimmige Zeugnisse beglaubt seyn, Herr Merkel müste denn zu einem Homologumenon Zeugnisse der Aechtheit von Schülern des Verfassers erfordern, und nicht mit Zeugnissen der Alten überhaupt zufrieden seyn, welches um so unwahrscheinlicher ist, da auf diese Art die meiste, von Herrn Merkel selbst anerkannte Homologumena es nimmer seyn würden, weil wir nicht leicht Zeugnisse der Schüler des Verfassers (z. B. des Matthäus, Lucas, Petrus ꝛc.) aufweisen können. Eusebius konnte demnach nicht sagen, man dürfe Johannis Offenbarung, wenn man wolle, unter die Homologumena rechnen, ohne eben damit einzugestehen, daß man sie für

†) S. den Euseb. S. 227.
††) S. 20. 76.
†††) ὁ γαρ εικη οι αρχαιοι ανδρες ως παυλε αυτην παραδεδωκασι.
*) S. 265. gesteht es Herr Merkel selbst.

für ein allgemein angenommenes *) Buch zu halten berechtigt sey. Und dies kan er nicht in Rükſicht auf sein Zeitalter geschrieben haben. Denn hier war die Offenbarung nicht von allen anerkannt, nicht einmal von den meiſten angenommen, sondern die meiſte wußten selbſt nicht recht, was ſie davon halten ſollen **). Auch Herrn Merkels Erklärung ***) der Worte des Euſebius (B. 3. K. 24. zu Ende) vorausgeſezt, bleibt es immer gewis, daß die Apokalypſe zur Zeit Euſebius nicht allgemein angenommen wurde. Nur wäre es ein ſehr ungeſchikter Ausdruk: über die Apokalypſis ſind bey vielen bis izt noch die Meinungen verſchieden. Gab es denn andere, deren Meinung von der Apokalypſe eine eigene Claſſe ausmachte? Sie mochten das Buch annehmen oder verwerfen oder bezweifeln, ſo gehörten ſie ja immer zu einer gewiſſen Gattung der Leute, deren Meinungen über die Apokalypſe verſchieden waren. Da alſo die Worte das nicht heiſſen können, was Euſebius K. 25. S. 97. ſo ausdrukt: την ιωαννου αποκαλυψιν τινες, ως εφην, αθετουσιν, ετεροι δε εγκρινουσι τοις ομολογουμενοις; ſo iſt klar, daß ſich das eben erwähnte ως εφην nicht auf unſere Stelle (K. 24. S. 96.) bezieht. Und es iſt ſchon in der Apol. der Off. S. 31. Anm. 17. gezeigt, daß es ſich gar wol auf eine andere noch nähere Stelle beziehen könne. Daß Euſebius von keiner Unentſchloſſenheit über die Achtheit oder Unächtheit der Apokalypſe reden könne, weil dies ſeinen Zeitgenoſſen nicht zum Lob gereichen würde; hat

*) So verſteht Herr Merkel das Wort ομολογουμενα ſelbſt S. 76. wenn er ſchon dieſen Begriff anderwärts (S. 291. f.) tadelt.

**) Apol. der Off. S. 21. f.

***) S. 13.

hat wol Herr Merkel nicht im Ernst behauptet. Sonst müste er auch auf eine andere Erklärung denken, wenn Seneca sagt: argumentum pessimi turba est *). Und im Grund ist es nicht einmal eine Beschuldigung, wenn Eusebius seine Zeitgenossen als zweiffelhaft vorstellt, was sie von der Offenbarung zu halten haben. Er konnte die Frage selbst für sehr schwierig halten, und daher von anderen ohne allen Vorwurf erzählen, was bey ihm selbst der Fall war **), daß sie über die Offenbarung bald so, bald anders denken. Uebrigens kan uns hier genug seyn, daß Eusebius von seinen Zeiten nicht behaupten konnte, die Offenbarung werde allgemein angenommen. Er muß also von älteren Zeiten sprechen, was ohnehin auch aus anderen Gründen gewis ist ***). Hat nun ein Mann, der die Apokalypse selbst für unächt hielt, doch gestehen müssen, daß man einem Leser der Alten nicht widersprechen könne, wenn er die Offenbarung als eine von den Alten einstimmig für ächt erkannte Schrift des Apostels Johannes ansehen, und sie in dieselbige Classe mit dem Evangelium dieses Apostels und anderen unbezweifelten Schriften sezen wolle: so muß er auch in den vielen Büchern, welche nicht auf uns gekommen sind, keinen erheblichen Widerspruch gegen die Authentie der Apokalypse gefunden haben. Sonst hätte er ja bey aller seiner Bescheidenheit ohne selbst zu urtheilen, als blosser Historiker †), das Buch aus der Zahl der ομολογεμενων weglassen, und sein dagegen allein unter den αντιλεγο-

*) Vergl. Merkel S. 301. 113.
**) Apol. der Off. S. 30. f.
***) A. a. O. S. 25. f. Anm. 7.
†) Vergl. Merkel S. 16.

λεγομενοις gedenken können und müssen. Denn daß es dadurch keineswegs zu Büchern herabgewürdigt worden wäre, welche gar keine Zeignisse für sich hatten †), ist schon oben erwiesen. Selbst die Benennung eines streitigen Buchs (αντιλεγομενα) brachte es ja mit sich, daß es auch Leute gab, die es für ächt annahmen *). Warum schreibt aber Eusebius doch, man könne Johannis Offenbarung, wenn man wolle, auch in die zweite Classe sezen? Beweiset dieß nicht eben **), daß Homologumenon und Antilegomenon einen anderen Begriff haben müsse? Ich will mich nicht darauf berufen, daß ja die oben festgesezte Bedeutung aus dem Sprachgebrauch des Origenes und des Eusebius selbst erwiesen ist; sondern ich will hier nur bemerken, daß es schlechterdings unmöglich ist, die beide Säze zu vereinigen: man kan die Offenbarung unter die Homologumena zählen, und man kan sie unter die Antilegomena rechnen. Wenn wir auch Herrn Merkels Begriff zu Grund legen, so kan man die Offenbarung den αντιλεγομενοις schlechterdings nicht zuzählen, wenn sie unter die Homologumena gerechnet werden kan. Denn wenn sie als Homologumenon durch (sichere oder unzuverläßige) Zeugnisse beglaubt war, so war sie eben damit ausser der Zahl der Bücher, die gar keine Zeugnisse der Aechtheit hatten, sondern blos um ihres vermeinten nüzlichen Inhalts willen angenommen wurden. Woher kam nun die unläugbare Verwirrung an dieser Stelle des Eusebius? Nachdem ich alle Einwendungen

des

†) S. 20. f.
*) S. 173. f. 265.
**) S. 19.

des Herrn Merkel überlegt habe, so weiß ich die Sache noch nicht anders zu erklären, als es in der Apol. der Off. S. 33. ff. geschehen ist. Ich erkenne die Unpartheilichkeit des Eusebius*) in Sammlung der Zeugnisse für die Aechtheit der Offenbarung und ich entschuldige ihn selbst **) wegen der Auslassung mancher, ihrem Ansehen nicht ungünstigen, Nachrichten. Auch in der vorhabenden Stelle (B. 3. K. 25.) ließ ihm sein Gewissen nicht zu, es seinen Lesern zu verschweigen, daß die Zeugnisse der Alten die Aechtheit des Buchs so einstimmig begünstigen, daß man es wol unter die Homologumena zählen könne. Aber seine Vorneigung zu der Hypothese des Dionysius erlaubte ihm denn doch nicht, bey der zweiten Classe die, wenigstens ihm und seinem Dionys so zweiffelhaffte, Apokalypse ganz zu übergehen. Auch hier ist ihm das Uebergewicht der Zeugnisse für das Buch noch lebhaft vor Augen: Der Unterschied ist auffallend: TINEΣ αθετουσι (την ιωαννου αποκαλυψιν), ETEPOI δε (alle bis auf die τινας) εγκρινουσι τοις ομολογουμενοις. Doch trägt selbst dieser klein lautende Ausdruk noch das Gepräge der Leidenschaft. Die τινες sind — ein einiger, junger Schriftsteller. Hätte Eusebius ausser dem Dionys und den etwas früheren Männern die Cerinth zum Verfasser der Offenbarung machten, noch einen andern alten Schriftsteller gekannt, der die Aechtheit des Buchs bezweiffelt hätte; so würde er diese ihm so wichtige Nachricht gewis nicht verschwiegen haben †). Auf des Cajus und anderer Aloger Hypothese kan er hier nicht gese-

*) Merkel S. 13.
**) Apol. der Off. S. 167. Anm. 42.
†) A. a. O. S. 33.

gesehen haben †). Man kan überhaupt nicht annehmen, was Herr Merkel so oft wiederholt ††), daß ein Gegner der Apokalypse den Alogern beytreten könne, ohne darum Cerinth zum Urheber des Buchs zu machen. Ihr Beweis, daß die Offenbarung nicht von dem Apostel Johannes sey, beruhete (§. 28.) eben auf der Behauptung, daß Cerinth sie geschrieben habe. Wer diesen Saz verwarf, der konnte die Apokalypse zwar aus andern Gründen, z. B. wegen der Schreibart, für unächt halten, aber von den Alogern ist er gänzlich verschieden (vergl. §. 35.). Am allerwenigsten lässet sich in der vorhabenden Stelle an Cajus und seinen Anhang denken. Denn da Eusebius für die, unter dem Namen der Apostel herausgekommene, kezerische Schriften eine eigene Classe fest sezt; so muste er, wenn er des Widerspruchs der Aloger gegen die Apokalypse gedenken wollte, dieser, schon zum zweiten mal genannten, Schrift noch in der dritten Classe einen Plaz anweisen, in die sie ja von den Alogern wirklich und ausdrüklich *) gesezt worden ist **). Wenn Herr Merkel ***) einwendet, die dritte Classe des Eusebius begreiffe solche Bücher, die offenbar ungereimt und gottlos waren, und darunter würde die Apokalypsis auch von den Alogern selbst nicht gezählt worden seyn; so muß er sich nicht erinnert haben, daß ja

†) Vergl. Merkel S. 19. 22. f.

††) S. 21. 23. 47. ff. 259.

*) Vergl. Merkel S. 23.

**) ουχ οπως των αποστολων τινα, αλλ' ολως των αγιων η των απο της εκκλησιας τουτο γεγονεναι ποιητην το γραμματος, κηρινθον δε, τον και την απ' εκεινης κληθεισαν κηρινθιανην συστημενον αιρεσιν. Euseb. B. 7. K. 25. S. 273.

***) S. 24.

ja die Aloger wirklich lächerliche und anstössige Dinge in der Apokalypse gefunden haben wollten †), und daß sie den, ihr aufgebürdeten, Chiliasmus als einen Beweis von dem fleischlichen Sinn ††) des Cerinthus angesehen haben. Da also von Cajus und anderen Alogern in der zweiten Classe nicht die Rede seyn kan, und Eusebius ausser jenen Männern und dem Dionysius niemand kannte, der die Aechtheit der Offenbarung bezweiffelt hätte: so muß er unter den τισὶ den einigen Dionysius verstanden haben. Je sichtbarer es ist, wie gern Eusebius gegen die Aechtheit der Offenbarung Zeugen aufgeführt hätte; desto wichtiger muß uns sein Geständnis seyn, daß man das Buch wol unter die, von den Alten einstimmig angenommene, Schriften sezen könne. Und damit stimmt auch Hieronymus überein, wenn er die Verwerfung der Apokalypse als eine neue Gewohnheit (hujus temporis consuetudinem) beschreibt, und ihr das Ansehen der Alten (veterum scriptorum autoritatem) entgegensezt *). Wenn man auch zugiebt, daß er sich auf blosse Anführungen der Apokalypse in den Schriften der Alten berufe **); so bleibt immer so viel gewis, daß in so vielen Büchern, welche nicht auf unsere Zeit gekommen, aber von Hieronymus gelesen worden sind ***), nichts zum Nachtheil der Apokalypse gestan-

†) Auffl. der Streitigk. der Aloger, S. 99. ff.

††) Euseb. a. a. O.

*) Apol. der Off. S. 15. ff.

**) Merkels Beweis u. s. w. S. 7. ff.

***) A. a. O. S. 6. f. Hat Hieronymus die Schriften des Cajus und der übrigen wenigen Aloger zu Gesicht bekommen; so muß er ihren Widerspruch gegen die Apocalypse so unerheblich befunden haben, als ihre Declamationen gegen das Evangelium Johannis, wie dies auch der Fall bey Origenes war (§. 32.).

ſtanden ſeyn muß. Wie hätte er ſonſt den Widerſpruch gegen das Buch als eine neue, der alten Denkungsart entgegenſtehende, Gewohnheit betrachten können? Uebrigens hat Herr Merkel †) überſehen, daß Hieronymus ſelbſt einen Unterſchied unter den Anführungen macht ††), und die Apokalypſe bey den Alten auf eine ſolche Art gebraucht fand, daß man daraus abnehmen konnte, ſie halten das Buch für eine kanoniſche (ενδιαθηκον), oder *) ächte, göttliche Schrift. An einem anderen Ort **) fühlt Herr Merkel dies Verſehen ſelbſt, und will ſich mit der Ausflucht helfen, „es ſollte dem Hieronymus in der That ſchwehr worden ſeyn, wenn er dieſen Unterſchied durch klare Exempel der älteſten Väter hätte erweiſen ſollen.“ Ich denke, es müſſe dem Hieronymus, der noch mehrere alte Schriften vor ſich hatte, als wir, viel leichter geworden ſeyn, als uns. Und wir können doch auf den heutigen Tag unter den Anführungen der älteſten Kirchen-Väter eine ſolche Auswahl treffen. Wenn ſie ein Buch ſehr häuffig (*plerumque*, nicht blos *interdum*) gebrauchen, und doch niemalen keines Zweiffels an dem Anſehen des Buchs gedenken, wie dies bey den Anführungen der Apocalypſe in Irenäi ***) und Origenis (§. 32.) Schriften der Fall iſt; ſo iſt dies ſchon ein Kennzeichen, daß das Buch zur Zeit der Schriftſteller kanoniſch oder von der Kirche anerkannt war. Wenn Origenes das Buch, in dem von 7. Donnern die Rede

iſt,

†) S. 7. ff.

††) „veteres ſcriptores *plerumque* Apocalypſeos abutuntur teſtimoniis, *non ut interdum de apocryphis facere ſolent — ſed quaſi canonicis & eccleſiaſticis.*“

*) Apol. der Off. S. 27. Anm. 11. vergl. 9, 10.

**) S. 305. f.

***) Apol. der Off. S. 134—140.

ist, den zweifelhaften Büchern entgegengesezt †), oder wenn es Tertullian von andern, in der Kirche nicht angenommenen, Schriften unterscheidet ††); so weiß man doch, eos Apocalypseos abuti testimoniis, *quasi canonicis & ecclesiasticis*. Solche Anführungen der Apokalypse versichert Hieronymus gelesen zu haben, und wir müssen ihm um so mehr trauen †††), als wir seine Aussage auch schon in den wenigen alten Schriften bestätigt finden, die auf unsere Zeit gekommen sind.

§. 34.

Da Origenes (§. 32.), Eusebius und Hieronymus (§. 33.) die Apokalypse als ein von den Alten einstimmig für ächt erklärtes Buch ansehen; so kan man nicht einmal die Voraussezung (§. 29.), als wenn das Buch von der Zeit der Aloger an streitig gewesen wäre *), gelten lassen, Herr Merkel müste denn Nachrichten haben, die jenen älteren Gelehrten unbekannt geblieben wären. Die Aloger selbst kommen hier nicht in Betrachtung, da ihr Widerspruch bey der Offenbarung Johannis nicht bedeutender ist, als bey dem Evangelium (§. 27. f.), und also Origenes berechtigt war, das eine Buch so gut, wie das andere, für unstreitig ächt zu erklären, (§. 32.), wenn gleich die Aloger anderer Meinung waren. Herr Merkel will auch selbst nicht dafür angesehen seyn (§. 29.), als ob er auf ihren Widerspruch etwas baute, sondern sein Schluß soll blos auf die Folgen des von ihnen erregten Streits gegründet seyn.

In-

†) A. a. O. S. 55.
††) S. 82. 84.
†††) Merkel S. 7.
*) Merkel S. 264. 169. 199. 266. 268.

Indessen rechnet er doch nicht wenig auf das Urtheil der späteren Aloger, z. B. des Cajus, welche das Evangelium Johannis für ächt angenommen, aber die Offenbarung verworfen haben *). Allein kan man denn aus dem Widerspruch der späteren Marcioniten gegen Johannis Evangelium etwas wider sein Ansehen beweisen, weil ja doch die Uebereilung des Marcion seine spätere Anhänger gewarnt haben müsse, vorsichtiger zu verfahren, und die Sache genauer zu untersuchen? Oder konnten etwa die Aloger, weil **) sie Orthodoxen waren, keine eigensinnige Leute seyn? ***) Ueberdies beruht der ganze Schluß des Herrn Merkel auf unerweislichen Hypothesen, daß der Aloger, welche die Offenbarung verwarfen, eine ziemliche Zahl ****) gewesen sey (vergl. §. 28.), daß es schon im zweiten Jahrhundert solche Leute gegeben habe (vergl. §. 24.), und daß sie im dritten Jahrhundert das Evangelium Johannis für ächt gehalten haben †). Warum mußte denn Hippolytus noch im dritten Jahrhundert ††) neben der Offenbarung auch das Evangelium Johannis †††) vertheidigen? Gerade das unstreitig ächte Evangelium ist in dem Fall, daß es von orthodoxen Alogern schon in dem zweiten Jahrhundert (§. 24.) verworfen, und die Lüge noch im dritten Jahrhundert eigensinnig behauptet wurde. Hingegen den Widerspruch gegen die Apoka-

lypse

*) S. 207. ff. 161.

**) Aufkl. der Streitigk. der Aloger S. 246. Beweis ꝛc. S. 168. f. 266.

***) Vergl. Merkel S. 47.

****) A. a. O. S. 207.

†) Daß dies kein Aloger gethan habe, ist schon in der Apol. der Off. S. 106. aus dem Epiphanius erwiesen.

††) Merkel S. 262. 56. 161.

†††) S. 257. vergl. Apol. der Off. S. 128. 132.

lypse erregten erst im dritten Jahrhundert Cajus und einige andere Aloger (§. 25.). Und es wird sich nun zeigen, ob Herr Merkel den Origenes eines Irrthums überführen kan, wenn er die Offenbarung, wie das von den Alogern gleichfalls verworfene Evangelium, für eine allgemein anerkannte Schrift des Apostels Johannes erklärt. So gern ich zugebe, daß bey der Apokalypsis, wie bey andern Fragen, die Schüler von der Meinung ihrer Lehrer abgehen konnten *): so richtig scheint mir noch immer der Schluß, daß Clemens von Alexandrien die Offenbarung nicht verworfen habe, weil Origenes, die unbedeutende Aloger abgerechnet, keinen Widerspruch gegen das Buch kannte. Origenes konnte es für ächt halten, wenn es schon Clemens verwarf; aber konnte er es für unbezweifelt halten, wenn es selbst sein Lehrer bezweifelt oder verworfen hatte? Man hat auch gar keinen Grund, dieses zu vermuthen. Herr Merkel giebt selbst zu **), daß Clemens unmittelbare Offenbarungen künftiger Dinge in der neutestamentlichen Kirche nicht überhaupt geläugnet habe. Er konnte also nach seiner Denkungsart auch die Apokalypse annehmen. Und es ist ganz unerweislich, daß er L. I. Strom. p. 335, (ed. Par. 1641.) den Apostel Johannes aus der Zahl der Propheten ausgeschlossen habe. Ich läugne nicht, daß er durch eine Ausschweifung endlich auch auf den Apostel Johannes hätte kommen können ***). Aber er war doch nicht genöthigt, eine Ausschweifung zu machen, und Herr Merkel müste beweisen, daß Johannes hätte

ange-

*) Merkel S. 90. vergl. Apol. der Off. S. 54.

**) Auffl. der Streitigk. der Aloger. S 129.

***) Merkels Beweis ꝛc. S. 91. f.

angeführt werden müssen *), wenn ihn Clemens für einen wahren Propheten erkannte. Allein die ganze Absicht der Stelle erlaubte es nicht, von Johannes oder einem andern Propheten, der erst nach der Taufe Christi, als dem eigentlichen Anfang des Neuen Testaments †), geweissagt hat, zu reden, sondern, wenn diese hätten genannt werden sollen, so hätte Clemens eine Ausschweifung machen müssen. Er spricht von den Propheten, welche die Hebräer vor dem Anfang der Lehre Christi und zur Vorbereitung auf dieselbige ††) gehabt haben, und nennt zuerst die Propheten vor dem Gesez, hernach die Propheten neben dem Gesez, (συν τω νομω), oder den Moses und Aaron, nebst ihren Nachfolgern. Endlich gedenkt er auch der Weibspersonen, welche theils vor, theils unter dem Gesez geweissagt hatten, und fügt dann noch hinzu: in eben den Zeiten habe auch Johannes geweissagt bis auf die Taufe Christi †††), (nach welcher der Täufer nimmer weissagte, sondern Christum gegenwärtig zeigte *), nach der Geburt Christi haben auch Hanna und Simeon geweissagt, und

Za-

*) Herrn M. Stäudlins Beitr. zur Erl. der bibl. Propheten Th. I. S. 273.

†) Auflk. der Streitigk. der Aloger. S. 129.

††) Vergl. L. I. Strom. p. 282.

†††) Vergl. Merkel a. a. O. S. 123.

*) Vergl. L. V. Strom. p. 573. L. VI. p. 697. In beiden Stellen ist offenbar von Weissagungen der Zukunft Christi in die Welt die Rede. Diese mußten freilich mit der Taufe Christi, wobey der Täufer Jesum kennen lernte (Joh. I, 33. f.) und nun als gegenwärtig zeigte, nothwendig aufhören. Denn wenn Christi Zukunft gegenwärtig oder vorüber war, konnte man sie nimmer weissagen. Daß aber die Weissagungsgabe überhaupt mit der Taufe Christi aufgehört habe, davon steht nichts beym Clemens.

Zacharias, der Vater Johannis, habe nach dem Bericht der Evangelien auch noch vor seinem Sohn geweissagt. Wie gehörte nun der Apostel Johannes in diesen Zusammenhang? Er hat ja nicht in den Zeiten vor oder unter dem Gesez (περι τες αυτες χρονες), sondern erst nach der Tauffe Christi, mit welcher das neue Testament anfieng, seine Offenbarung geschrieben. Hingegen Johannes der Täuffer, und andere, die noch vor ihm, gleich nach oder gar vor der Geburt Christi geweissagt haben, konnten zwekmässig genannt werden, weil sie ja vor dem Anfang der Lehre Christi, oder, vor seiner Tauffe, als dem eigentlichen Anfang des N. T. und also noch in den Zeiten A. B. geweissagt haben. Daß Clemens die Reihe der Propheten bis nach Christi Geburt fortführt, und doch des Apostels Johannes nicht gedenkt *); wird nimmer befremdlich scheinen, so bald man bemerkt, daß die Zeiten vor und unter dem Gesez, über welche Clemens nicht hinausgehen wollte, ja auch nach der Geburt Christi noch währten, aber zur Zeit der Ausgabe der Offenbarung längst verflossen waren. Bey der anderen Stelle (L. VII. Strom. p. 764.) will ich mich nicht aufhalten, da auch aus Herrn Merkels Erklärung **) nicht nothwendig folgt, daß Clemens die Offenbarung Johannis verworfen, sondern nur daß er die bey allen Kirchenvätern unerhörte Meinung gehabt habe, Johannes sey unter dem Nero gestorben, unter dem er ja seine Apokalypse eben so gut herausgegeben haben könnte ***), wie er das Evangelium und die Briefe nach jener Hypothese unter Nero ge-

*) Stäudlin a. a. O. S. 276.

**) Beweis ꝛc. S. 94.

***) Apol. der Off. S. 60. 247. ff.

geschrieben haben müßte. Uebrigens ist in dem Repertor. für bibl. und morgenländische Litterat. Th. 14. S. 167. ff. gezeiget, wie gut sich die Restriction: während des Dienstes Pauli *) mit der Hauptabsicht des Clemens vertrage. Dieser Schriftsteller **) macht also wenigstens keine Ausnahme bey der Aussage des Origenes, daß die Apokalypse, des Widerspruchs der Aloger ungeachtet, allgemein angenommen worden sey. „Doch was brauchen wir weiter Zeugnis? Aus dem 85sten apostolischen Kanon ist ja unwidersprechlich, daß der gröste Theil der älteren Lehrer die Apokalypse für kein ächtes apostolisches Buch gehalten habe. Der Kanon ist unstreitig gegen das Ende des zweiten oder im Anfange des dritten Jahrhunders gemacht worden. Und wenn der Verfasser seinen Betrug nicht selbst verrathen wollte, so durfte er nichts wider die angenommene Meinung des größten Theils der damaligen Lehrer dichten ***)." Also eben in der Periode, da Origenes nicht wagen durfte (§. 32.), die Apokalypse auch nur für ein Antilegomenon auszugeben, wenn er nicht den Schuz der Gemeinden in Palästina, Arabien, Phönicien u. s. w. verlieren wollte; da auch die Katholische, mit welchen Tertullian zu thun hat, das Buch eben so wohl, als die Montanisten annahmen (§. 32.), da endlich die Apokalypse wegen ihrer Uebereinstimmung mit den damaligen Lieblings-Meinungen so grossen Beyfall erhalten haben soll †), eben im zweiten und dritten Jahrhundert soll die

*) Apol. S. 60.

**) Vergl. Merkel S. 266.

***) Merkel S. 208. 280. 281. 174.

†) A. a. O. S. 66. ff. besonders S. 69.

die gemeine Meinung der Kirche und der gröste Theil der Lehrer*) wider das Buch gewesen seyn? Hingegen müste der zweite Brief Petri, der zweite und dritte Johannis, und s. w. die nach Herrn Merkel gar keine Zeugnisse ihrer Aechtheit gehabt haben **), und nach Origenes wirklich unter die αντιλεγομενα gezählt wurden ***), so gar beide Briefe des Clemens von Rom †), alle diese Schriften müsten gegen das Ende

*) S. 174. 208. 281. vergl. S. 70. „der gelehrtere Theil der Lehrer, der aber freilich der kleinste war, sah die Quelle dieses starken Beyfalls wol ein, und — stellte desto ernstlichere Untersuchungen über das Buch an.“

**) S. 20.

***) Euseb. B. 6. K. 25. S. 227.

†) Vergl. Apol. der Off. S. 58. Wenn ich a. a. O. aus der Erwähnung eines zweiten Briefs des Römischen Clemens beweise, daß der Kanon nicht vom Alexandrinischen Clemens sey; so schliesse ich gar nicht daraus, daß der zweite Brief des Clemens Romanus von Alexandrinus nirgends citirt worden ist, sondern ich berufe mich auf Citationen des ersten als des einigen Briefs. Eben so ist der zweite Brief Petri, den der Kanon annimmt, vom Alexandrinischen Clemens verworfen worden. Denn er citirt den ersten Brief Petri, als den einigen (L. III. IV. Strom. p. 473. 525). Aus den Worten des Kanon δι εμυ κλημεντος, auf welche sich Beveridge (in *Cotelerii* P. P. apostol. Vol. I. p. 477.) beruft, lässet sich nicht einmal schliessen, daß der Verfasser des Kanon und der apostolischen Constitutionen von dem Clemens, der die zween Briefe geschrieben haben soll, verschieden seyn wolle, und also noch viel weniger die weitere Folgerung machen, daß er der Alexandrinische Clemens seyn müsse. Denn der Kanon ist, wie wie Constitutionen (L. VI. c. 14. L. VIII. c. 4.), im Namen der Apostel und apostolischen Männer abgefaßt. Daher heissen die neutestamentliche Bücher HMETEPA, und die Apostelgeschichten αι πραξεις HMΩN των αποστολων. Wie nun in den Constitutionen, wo bald dieser bald jener Apostel oder apostolische Mann redend eingeführt wird (B. 7. K. 46.

Ende des zweiten und im Anfang des dritten Jahrhunderts nach der gemeinen Meinung der Kirche und des grösten Theils der damaligen Lehrer anerkannt worden seyn, weil sie derselbige Kanon, der die Apokalypse ausläßt, den übrigen neutestamentlichen Schriften gleich sezt. Und woher weiß nun Herr

B. 8. K. 4. 12. 16. ff. 35.), Paulus z. B. seinen Namen bald mit B. 8. K. 32. f.) bald ohne (B. 7. K. 46.) das Pronomen der ersten Person sezet: so könnte ja auch der Römische Clemens in einem Kanon, der in seinem und der Apostel Namen abgefaßt war, das einemal (bey den Briefen) ἐμὸς weglassen, wie in eben diesem Kanon Matthäus, Judas u. s. w bey ihren Schriften auch thun, das andre mal aber (bey den διαταγαις) das ἐμὸς ausdrücken, besonders da die Construction bey den διαταγαις in etwas geändert ist. Und wer wollte denn auch dem Clemens von Alexandrien den Unsinn zutrauen, Constitutionen, die er ausdrüklich für sein Werk und also für eine spate Schrift des zweiten Jahrhunderts ausgäbe, in demselbigen Kanon von den Aposteln empfehlen zu lassen? Er (vergl. Merkel S. 280. f.) kan also nicht Verfasser des Kanons seyn, man müste denn alles, was sich für Clemens nicht schicken will, für spätere Interpolationen halten (vergl. Beveridge a. a. O. S. 478 und Herrn M. Stäudlin S. 286. ff. 290. f), in welchem Fall der Kanon über des Alexandrinischen Clemens und seines Zeitalters Meinung von der Apokalypse gar nichts mehr entscheidet, weil ja die Weglassung dieses Buchs eben so wohl eine im vierten Jahrhundert, nach dem Eusebius, vorgenommene Aenderung seyn kan, als z. B. der Zusaz vom zweiten Brief Petri und Clementis. Vergl. Herrn Hartwigs Apol. der Apok. Th. 4. S. 199. Da der ganze Kanon so voll von jüngeren Meinungen ist (a. a. O. S. 198. f.); so glaube ich, daß er erst nach dem Eusebius von jenem betrügerischen Abschreiber, der nach dem Beveridge S. 478. die Constitutionen und Canones zuerst zusammenschrieb, und beiden Werken unter dem Namen der Apostel einen Beschluß anhängt, ebenfalls unter dem Namen der Apostel und des apostolischen Clemens, zu desto mehrerer Empfehlung beider Werke erdichtet worden sey.

Herr Merkel, daß der Kanon gegen Ende des zweiten oder im Anfang des dritten Jahrhunderts, und nicht vielmehr erst nach dem Eusebius *), gemacht worden sey? „Philastrius, der spät im vierten Jahrhundert, nach dem Eusebius gelebt hat, führt den Kanon schon unter dem Namen der Apostel an, welches er gewislich nicht gethan hätte, wenn dieser Kanon nicht damals schon von einem sehr beträchtlichen Alter gewesen wäre. Er ist also unstreitig gegen Ende des zweiten oder im Anfange des dritten Jahrhunders gemacht worden **).“ Der Schluß liesse sich noch eher hören, wenn aus der Anführung eines apostolischen Kanons überhaupt gefolgert würde, daß man schon lang vor dem Philastrius, und etwa schon im dritten Jahrhundert, gewisse Kirchenverordnungen unter dem Namen der Apostel und ihrer Nachfolger gehabt habe. Wenn aber einmal apostolische Canones bekannt waren; so ist es gewis nicht unwahrscheinlich, daß ein Mann, wie Philastrius, der sich wenigstens durch kritische Kenntnisse nirgends ausgezeichnet hat, von der, nach und nach vermehrten ***), Sammlung die nächste, beste Handschrift gebraucht, und also einen, erst vor kurzem hinzugekommenen, Kanon, den er nun einmal in seiner Abschrift bey den übrigen fand, von den älteren Verordnungen, die aus dem dritten Jahrhundert seyn möchten †), nicht gehörig zu unterscheiden gewußt habe. Wenn man freilich vor dem Eusebius noch gar nichts von apostolischen Canonibus gewußt hätte, oder wenn eine solche Sammlung über-

*) Vergl. Apol. S. 38. f.
**) Merkel S. 280. f.
***) Neue Apol. der Off. S. 38.
†) Vergl. Herrn Hartwigs Apol. der Apok. Th. 4. S. 198. und Beveridge a. a. O. S. 429. ff.

überhaupt erst in der Zwischenzeit zwischen dem Eusebius und Philastrius zum Vorschein gekommen wäre; so würde wol ihr Ansehen bey Ausgabe der Compilation des Philastrius, noch so zweifelhaft gewesen seyn, daß auch er nicht leicht so gerade hin geschrieben haben würde! statutum est *ab apostolis & eorum successoribus*, non aliud legi in ecclesia debere catholica, nisi — — Aber wenn man schon längst von apostolischen Verordnungen wußte, so konnte ein unkritischer Leser gar leicht auch neue Interpolationen für Theile der alten Sammlung ansehen. Uebrigens brauchte ich gegen Herrn Merkel nicht einmal das erstere zuzugeben. Denn nach seiner eigenen Hypothese sind die apostolische Constitutionen in der zweyten Hälfte des andern Jahrhunderts zusammengetragen worden *), und gegen Ende desselbigen oder zu Anfang des folgenden Jahrhunderts hatten sie schon ein solches Ansehen erlangt, daß der gelehrte **) Verfasser des 85sten apostolischen Kanons, der ja nichts wider die angenommene Meinung des gröſten Theils der damaligen Lehrer dichten durfte, die vor wenigen Jahren zusammengetragene Constitutionen den apostolischen Schriften an die Seite sezen konnte. Es bleibt unerweislich, daß der 85ste apostolische Kanon vor dem vierten Jahrhundert, in welchem freilich viele an der Apokalypse gezweifelt haben (§. 35.), zum Vorschein gekommen sey. Indessen mag das Zeugnis des Betrügers, der ihn aufgesezt hat, immer eins der wichtigsten seyn, das man nur wider die Apokalypsis aufbringen kan.***).

§. 35.

*) S. 85.
**) S. 208.
***) Merkel a. a. O.

§. 35.

Im vierten Jahrhundert und nachher ist die Offenbarung allerdings von vielen verworfen worden. Aber diese spätere Urtheile haben nach Herrn Merkels eigenem Geständnis *) nicht viel zu sagen, man müste denn erweisen können, daß die Ursache davon in der Beschaffenheit der Gründe zu suchen sey, welche man in älteren Schriften zu Bestreitung oder Vertheidigung der Apokalypse gebraucht sahe **). Nun sagt kein einiger der späteren Gegner des Buchs, daß er durch die scheinbare Einwendungen der Alten gegen seine Aechtheit oder durch die unzulängliche Antworten der Vertheidiger des Buchs zur Verwerfung desselbigen bewogen worden sey. Hingegen wissen wir aus der Kezergeschichte so wol, als aus der Geschichte der Orthodoxen ***), daß auch solche Bücher, deren Authentie keinem historischen Zweiffel unterworfen war, vielfältig blos um ihres anstößig scheinenden Inhalts willen verworfen wurden, und es ist historisch gewis, daß man sich auch noch im vierten Jahrhundert nicht nur an dem dunklen Vortrag †), sondern auch an dem vermeinten Chiliasmus des Buchs gestossen hat. Dionys ††) brachte freilich die allegorische Erklärung, wodurch der Chiliasmus aus der Apokalypse weg erklärt werden sollte †††), ziemlich in Gang, aber der gelehrte Apollinarius reizte *) im vierten Jahrhundert durch seine Widerlegung der

*) Auflk. der Streitgk. drr Aloger S. 181.
**) Beweis ꝛc. S. 209—211. 285.
***) Vergl. oben §. 27. und Herrn M. Merkel S. 84. f.
†) Apol. der Off. S. 20.
††) Eusebius B. 7. K. 25. S. 273.
†††) Merkel S. 209.
*) Vergl. a. a. O. S. 285. 211.

der Dionysischen Schrift *) die Antichiliasten aufs neue zu dem Wunsch, daß doch ein Buch, auf welches man den Gegnern nur durch Allegorisiren antworten konnte, lieber gar sein Ansehen verlieren möchte. Da wir also von der spätern Verwerfung der Apokalypse hinlänglichen Grund geben können, wenn wir gleich den Aloger-Streit, von dessen Einfluß auf die spätere Abneigung gegen die Offenbarung, nach Herrn Merkels eigenen Geständnis **), keine ausdrükliche Zeugnisse vorhanden sind, gar nicht in Betrachtung ziehen: so bleibt die Voraussezung unerweislich, wodurch das an sich unbedeutende Urtheil späterer Schriftsteller zum Nachtheil der Offenbarung einiges Gewicht erhalten soll. Herr Merkel meynt zwar ***), der Widerspruch der Aloger habe nothwendig Untersuchung der Aechtheit der Apokalypse veranlassen müssen, deren Resultat nicht so gleich wieder in Vergessenheit gekommen seyn könne, und also auch auf das künftige Schikfal der Apokalypse einen Einfluß gehabt haben müsse. Und diese Folgerung aus unwidersprechlich erwiesenen factis soll nun darthun, daß der Mangel zuverlässiger historischer Beweise, der sich zur Zeit der Aloger und durch sie offenbarte, wenn schon nicht die einige, doch wenigstens die Hauptursache von der spätern Bestreitung der Apokalypse gewesen sey. Die Folgerung selbst will ich nachher (§. 36. 37.) prüfen, hier werde ich vor allem zeigen, daß das angebliche Resultat wider die Geschichte ist. Eben um dem Leser, der etwa gern die spätere Entscheidungen gegen die Offenbarung auf ihre Quelle zurükführen möchte, seine Untersuchung

zu

*) Apol. der Off. S. 43. Anm. 26.
**) S. 267.
***) S. 267. f.

zu erleichtern, bin ich in der Apologie der Offenbarung von den späteren Zeiten zu den früheren zurükgegangen *), in der Hoffnung, daß sich auf diesem Wege unpartheiischen Lesern die Bemerkung **) von selbst anbieten werde, daß die günstige Meinung von dem Buch in eben dem Verhältnis zunimmt, wie sich die Zeiten der Periode nähern, in welcher man am zuverlässigsten über seine Aechtheit urtheilen konnte. Die nachtheilige Meinung der griechischen Kirche war in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunders noch eine neue Meinung ***). Etwas weiter zurük entschieden wirklich die meiste noch nicht gegen die Apokalypse, sondern sie wankten noch zwischen Annahme und Verwerfung †). Das ετι νυν, dessen sich Eusebius in dieser Nachricht ††) bedient, beweiset allerdings, daß die Verlegenheit, was von dem Buch zu halten sey, noch vor seiner Zeit angefangen habe †††). Allein die die Sache kan wenigstens noch nicht lang in dieser Lage gewesen seyn. Eben in Palästina ††††), wo Eusebius lebte, war man ja zu Origenes Zeiten, wie Herr Merkel selbst behauptet, noch sehr für die Apokalypse eingenommen (§. 32.), und Eusebius weiß überhaupt, ausser dem Cajus und einigen anderen, von Dionys erwähnten, Alogern, niemand vor dem Dionysius zu nennen, der die Aechtheit des Buchs bezweiffelt hätte, sondern gesteht vielmehr ein, daß sie übrigens allgemein anerkannt worden sey (§. 33.)

*) Vergl. Merkel S. 3.

**) Apol. der Off. S. 204 ff.

***) A. a. O. S. 18.

†) S. 21. ff. vergl. oben §. 33.

††) της δ' αποκαλυψεως εφ' εκατερον ETI NYN παρα τοις πολλοις περιελκεται η δοξα B. 3. K. 24.

†††) Merkel S. 269. 53.

††††) A. a. O. S. 290.

(§ 33.). Nach einer andern Stelle *) gebraucht auch Eusebius den Ausdruck επι νυν offenbar in dem Sinn, daß er so viel heißt, als von der Zeit des Dionysius an. Eben daselbst wird ausdrüklich bemerkt, wie viele Verehrer der gelehrte Bischoff von Alexandrien bis auf den Eusebius herab gefunden habe, und, daß besonders seine Bücher von den Verheissungen, worin er seine Zweiffel an der Aechtheit der Offenbarung vorgetragen hat, noch im vierten Jahrhundert von den Antichiliasten als die Hauptschrift in dieser Materie angesehen worden seien, ist daraus sichtbar, weil Apollinarius gerade dieses Werk angreiffen zu müssen glaubte, da er den Chiliasmus vertheidigen wollte **). Sein Ansehen war es also eigentlich, was, neben den im vierten Jahrhunderte noch immer fortgesezten chiliastischen Streitigkeiten, die, endlich zum Nachtheil der Apokalypse ausgeschlagene Zweiffel an der Aechtheit des Buchs begünstigte. Man sieht auch aus der ganzen Art, wie er seine Meinung von dem Verfasser der Offenbarung vorträgt ***), daß seine Zeitgenossen den Apostel als Verfasser ansahen. Warum würde ers sonst so furchtsam sagen (ει μην ΡΑΔΙΩΣ αν συνδοιμην), und so umständlich entschuldigen, daß er ihnen nicht wohl beystimmen (§. 28.) könne? Warum es so ausführlich bemerken, was er mit den Alogern böses von dem Buch sagen könnte, und so sorgfältig erklären, daß ers ganz und gar nicht sagen wolle? Wenn er schreibt, daß er das von vielen Brüdern hochgehaltene Buch sich nicht zu verwerfen getraue; so würde, vorausgesezt, daß er von seinen Zeit-

*) Apol. S. 41.
**) A. a. O. S. 43 Anm. 26.
***) Euseb. B. 7. K. 25.

Zeitgenossen spreche, nichts weiteres folgen *), als daß ein kleiner Theil derselbigen das Buch nicht hoch halte, und sich etwa mit der Erklärung oder Lesung einer für sie so dunklen Schrift nicht abgebe. Allein es ist mir nun (§. 28.) viel wahrscheinlicher, daß Dionys gar nicht einmal von Zeitgenossen rede, sondern den wenigen Gegnern, welche die Offenbarung vor ihm hatte, die viele Brüder der vorigen Zeit entgegensezе, welche das Buch hoch hielten. Der ganze Beweiß, den er gegen seine Aechtheit führt, giebt auch wirklich zu erkennen, daß er nicht nur für den anderen Johannes, den er zum Verfasser machen wollte, keinen Zeugen nennen **), sondern auch für seinen Hauptsaz, daß der Verfasser nicht der Apostel, der Sohn Zebedäi, der Bruder Jacobs sey, der das Evangelium und den katholischen Brief geschrieben habe, keine Gewährmänner aus den älteren Zeiten habe anführen können. Daß es nicht vom Apostel sey, wollte er nach seiner, eben übersezten, ausdrüklichen Erklärung beweisen. Daran war ihm auch eigentlich gelegen, um die hohe Meinung von einem, den Nepotisten so günstig scheinenden, Buch wenigstens in etwas herabzustimmen. Ob er hernach der Presbyter Johannes oder ein anderer katholischer, und vom Geist Gottes geleiteter, Christ geschrieben habe, war für diesen Zwek gleichgültig, wenns nur nicht der Apostel und Liebling Jesu war. Und Dionys hatte wirklich keinen anderen Grund, den Johannes Presbyter anzunehmen, als weil er bey der, für den Apostel Johannes entscheidenden, Aussage so vieler katholischen Christen wenigstens so nahe als möglich bleiben wollte

*) Merkel S. 53. 290.
**) Merkel S. 54.

wollte (§. 28.). Hätte er ausser den Alogern, von denen er sich gänzlich lossagt, und weder ihren Schluß aus der Dunkelheit des Buchs, die vielmehr ein Beweis von einem tiefen und geheimnisvollen Sinn seyn könne, noch auch ihren vorzüglichsten (§. 33.) Grund gegen seine Aechtheit, daß nemlich Cerinthus die Schrift verfaßt zu haben scheine, gelten läßt, hätte er ausser den Alogern †), die nach der Gesinnung des Dionysius (§. 33.) und nach dem Zwek der gegenwärtigen Untersuchung (§. 34.) in keine Betrachtung kommen, noch einen andern Kirchenscribenten gekannt, der die Apokalypsis dem Apostel Johannes absprach, oder hätte er bey den Alogern selbst etwas taugliches zu Bestätigung seines Sazes, daß der Apostel nicht Verfasser des Buchs seyn könne, gefunden; so wäre es unbegreiflich, warum er die Uebereinstimmung anderer Kirchenscribenten mit seinem Hauptsaz verschwiegen, und dabey doch das Urtheil der Aloger, mit denen er im Grunde nicht übereinstimmt (§. 33.), angeführt haben sollte, oder warum er gerade die, für seinen eigentlichen Zwek brauchbare, Nachrichten der Aloger übergangen, und hingegen ihre übrigen Gründe, die ihm selbst keine Genüge thaten, nicht eben so wol ††) als bekannt vorausgesezt, sondern ihr so ausführlich (§. 28.) gedacht habe. Wir finden auch wirklich, daß kurz vor dem Dionys weder Nepos †††) noch Origenes und Tertullian (§. 32.) von Zweiffeln der katholischen Christen an der Aechtheit der Offenbarung etwas wissen. Wenn es nun durch den Widerspruch der Aloger herausgekommen wäre, daß die

†) Merkel S. 54.
††) Vergl. Merkel S. 55.
†††) Apol. der Off. S. 49. f. Anm. 9.

die asiatische Gemeinden und die Bekannte Johannis *) die Aechtheit der Apokalypse nicht haben bezeugen können; so müste ja dieser Erfolg eben in den nächsten Zeiten vor Dionys, wo der Widerspruch der asiatischen Gemeinden, und überhaupt der Mangel an zuverlässigen historischen Beweisen noch in frischem Angedenken war, am meisten gewürkt haben. Aber gerade in dieser Periode zweifelt kein Mensch an der Aechtheit des von den Alogern bestrittenen Buchs. Auch Dionys hält sich noch, so viel sein polemisches Interesse und seine aus der Schreibart der Apokalypse hergenommene Zweiffel nur immer erlaubten, an die alte Meinung, daß das Buch einen Johannes von Ephesus zum Verfasser habe, nur sollte es nicht der Apostel seyn, wie bis auf ihn die gemeine Meinung war (§. 28.) Aber auch izt noch, da ein so angesehener Mann den Ton angegeben hatte, und da so mancher Antichiliast von Herzen wünschte, die Apokalypse herabwürdigen zu können, hat das Vorurtheil für den grossen **) Dionys, und die polemische Hitze gegen den Chiliasmus eine gute Zeit gegen die Eindrücke zu kämpfen, welche die alte Nachricht, daß der Apostel Johannis Verfasser des Buchs sey, in den Gemüthern zurückgelassen hat. Man denkt bald, wie Dionys, bald wie die Alte, und erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts entscheidet man gegen das Buch. Hätten es die Aloger an den Tag gebracht, daß die Aechtheit der Offenbarung keine zuverlässige historische Beweise habe, was bedurfte es langer Bedenklichkeit, getrost nachzusagen, was Dionys vorgesprochen und so mancher Antichiliast sehnlich gewünscht hatte? Auch das ist sonderbar, daß

Epipha-

*) Merkel S. 197 ff.
**) Apol. S. 34. 41 f.

Epiphanius, so nachläßig er auch immer gewesen seyn mag †), zu eben der Zeit, wo man endlich aus den Schriften der Aloger und ihrer Gegner die wichtige Entdeckung gemacht haben soll, daß die Apokalypse keine zuverläßige historische Beweise für sich habe, in seiner weitläuftigen Beschreibung der Aloger von allen den wichtigen Entdeckungen, welche die Hauptursache der damaligen ††) Verwerfung der Apokalypse gewesen seyn sollen, keine Sylbe aufbehalten hat (§. 28.). Er mag die excerpirte Schriften so nachläßig behandlet haben, als er will; so müsten ihn ja seine Zeitgenossen daran erinnert haben, von den Belehrungen, die sie daraus erhielten, doch auch einige Nachricht zu geben.

§. 36.

So unrichtig (§. 34. f.) es ist, daß die Apokalypse von der Zeit der Aloger an, und durch ihre Veranlassung, in der Kirche immerhin streitig gewesen sey: so unerweislich (§. 24.) ist auch das für unwidersprechlich angenommene *) Factum, daß die Offenbarung gerade gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts von den Alogern verworfen und dem Cerinthus zugeschrieben worden sey **). Hierdurch verliert wirklich der Schluß des Herrn M. Merkel gegen die Apokalypse (§. 29.) viel von dem Gewicht, das ihm der Herr Verf. beylegt. Im dritten Jahrhundert konnten keine Bekannte des Johannes mehr als Zeugen für die Aechtheit der Apokalypse auftretten. Die Exemplare, welche die 7 asiatische Gemeinden von dem Apostel be-

†) Merkel S. 144. f.
††) Apol. der Off. S. 19.
*) Merkel S. 267. 172.
**) S. 196. 169.

bekommen hatten, oder das Exemplar, das wenigstens die Gemeinde zu Ephesus erhalten und den übrigen mitgetheilt hatte, um Abschriften davon zu nehmen †), hatte man vielleicht nicht mehr in den Archiven. In anderen Kirchen, welche etwa vormals mit dem Apostel in Bekanntschaft gestanden waren, lebten wol keine Bischöffe mehr, die des Apostels Schriften aus seinem eigenen Munde kennen gelernt hatten ††). Die Dreistigkeit der Aloger war also nicht völlig so gros, wenn sie die Offenbarung erst im dritten Jahrhundert (§. 25.) für ein Werk des Cerinthus ausgegeben haben, und sie konnten auch nicht so auffallend beschämt werden, wie in der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Indessen konnte man doch auch zu Anfang des dritten Jahrhunderts noch immer untersuchen, was man in der Mitte des zweiten Jahrhunderts in den Gemeinden, mit welchen Johannes in genauer Verbindung gestanden war, und nach den Berichten der Bekannten Johannis von der Apokalypse gehalten habe *). Ist die Frage überdieß noch im zweiten Jahrhundert selbst auf gewissen Kirchenversammlungen der Griechen zur Untersuchung gekommen **); so musste es zu Anfang des dritten Jahrhunderts um so viel leichter seyn, zu erfahren, ob Johannis Apokalypse nach den Berichten, die auf jenen Kirchenversammlungen aus verschiedenen Gegenden zusammenflossen, für unstreitig ächt oder für zweiffelhaft erkannt worden sey. Ist gleich damals die Apokalypse noch nicht bestritten worden; so muste doch auch über ihre Aechtheit gesprochen werden, weil ja die neutestamentliche Bücher überhaupt unter-

†) Apol. S. 135.
††) Vergl. Merkel, S. 197. f. 161.
*) Vergl. Apol. der Off. S. 203. f. und Herrn Merkel selbst S. 7.
**) Merkel S. 134. ff.

untersucht wurden †), und weil wenigstens das Evangelium Johannis von den Alogern bereits verworfen (§. 24), und also noch eine besondere Ursache vorhanden war, an Johannis Schriften zu denken. Nun wissen wir eben aus dem Tertullian (§. 32.), dem wir die Nachricht von jenen Kirchenversammlungen zu danken haben, daß die katholische Kirche, die des Hermas Pastor nach den Schlüssen der Kirchenversammlungen verwarf, auch nach diesen Synoden, zur Zeit des Tertullianus, an der Apokalypse noch nicht gezweifelt hat, und auch Origenes rechnet das Buch unter die allgemein angenommene Schriften (§. 32.), welches er gewis nicht gethan haben würde, wenn die Apokalypse von ganzen Kirchenversammlungen, deren Schlüsse zur Zeit des Tertullianus schon längst bekannt ††), und also auch dem Origenes nicht verborgen waren *), für unächt oder zweiffelhaft erklärt worden wäre. Es bleibt also immer dreist und unbesonnen genug, wenn man auch erst im dritten Jahrhundert (§. 25.) eine Schrift des Johannes, die so vieles für sich hatte, gerade hin dem Cerinthus zuschrieb. Auch diese Periode war noch immer eine Zeit, da man die Aechtheit des Buchs leicht und gründlich untersuchen konnte **). Cajus (§. 25.) und seine wenige (§. 28.) Anhänger fanden auch eben aus dieser Ursache kein Gehör, sondern die Offenbarung blieb, wie zuvor, allgemein anerkannt, und die Zeiten musten sich erst weiter von dem zweiten Jahrhundert entfernen, ehe der Vorschlag des Dionysius, der sich doch selbst noch ziemlich nahe an die alte Nach-

†) A. a. O. S. 135. f.
††) A. a. O. S. 134.
*) Vergl. S. 195.
**) Vergl. S. 264.

Nachrichten hielt, ohne Bedenklichkeit angenommen und gegen die Aechtheit der Apokalypse entschieden wurde (§. 35.). Indessen ist es nicht ohne Beispiel (§. 35.), daß auch solche Bücher, deren Aechtheit keinem historischen Zweiffel ausgesezt war, blos um ihres Inhalts willen verworfen wurden, und es ist also nichts befremdliches *), wenn Cajus und einige wenige nach ihm sich bey ihrem Urtheil über die Offenbarung in der Hize gegen die Montanisten, denen der Inhalt des Buchs zu günstig schien, zu einer Zeit übereilt haben, wo es freilich für einen unpartheiischen Mann leicht gewesen wäre, die Sache besser einzusehen. Daß durch die Provinzial-Synoden im zweiten Jahrhundert, welche, wie oben aus dem Tertullian selbst gezeigt worden ist, für die Offenbarung entschieden haben müssen, die Freiheit des Urtheils bey Cajus und anderen einzelnen Lehrern darum nicht aufgehoben worden sey, erkennt Herr Merkel selbst S. 194. f. Aber Hippolytus „vertheidigte ja die Offenbarung in einer besondern Apologie. Er konnte also die aus Archiven gezogene Zeugnisse der asiatischen Kirchen für die Apokalypse brauchen, und der Streit muste nothwendig aufhören. Denn öffentlichen Zeugnissen kan niemand widersprechen, er sey so partheiisch gesinnt, als er wolle †). Dionysius muste sie also für eine ächte Schrift des Apostels erkennen, und zur Zeit des Eusebius muste sie ohne Widerspruch in der Kirche angenommen werden“ ††). Der Schluß sezt wieder voraus, daß die asiatische Kirchen schon im zweiten Jahr-

*) Vergl. S. 207. f.

†) Daß Cajus stille schweigen muste, konnte ich nicht nachsagen, weil er vor Hypolytus gesprochen, und des lezteren Apologie eigentlich den Cajus widerlegt hat (§. 25.).

††) Merkel S. 161.

Jahrhundert aus Gelegenheit der damaligen Gegner der Apokalypse zu Thyatira die Aechtheit des Buchs durch Zeugnisse aus ihren Archiven bestätigt haben müssen, wenn es damit wirklich seine Richtigkeit hatte. Da aber das Buch im zweiten Jahrhundert gar nicht bestritten worden ist (§. 24.), so bedurfte es keines solchen urkundlichen Zeugnisses der asiatischen Kirchen, und Hippolytus konnte es also auch nicht vorfinden und nicht gebrauchen. Ja es ist noch eine grosse Frage, ob er nur diejenige historische Zeugnisse, nach welchen Origenes mit der damaligen katholischen Kirche (§. 32.) die Offenbarung, alles Widerspruchs der Aloger ungeachtet, für unstreitig ächt erklärt, und auch Eusebius zugestanden hat (§. 33.), daß man sie dafür halten könne, ja wodurch der nicht ganz unpartheiische Dionysius selbst vermocht worden ist, das Buch wenigstens nicht mit den Alogern zu verwerfen (§. 28. 35.), es ist noch sehr zweifelhaft, ob Hippolytus nur jene Nachrichten der Alten in seiner Apologie gesammlet hat. Denn wider die Aloger, die auf historische Gründe gar keine Rüksicht nahmen, sondern blos aus dem Inhalt der verworfenen Bücher schlossen (§. 28), war es gar nicht nöthig, historische Zeugnisse für die ohnehin damals von niemand sonst in der Kirche bezweifelte (§. 35.) Schriften Johannis anzuführen, sondern es war genug, die Schwierigkeiten zu heben, die von Cajus und seinen wenigen Anhängern gegen den Inhalt des Evangelii und der Offenbarung Johannis vorgebracht waren. So hatte denn doch die Apologie auch ihren exegetischen Nuzen, und diente übrigens zugleich zur Bestätigung der ohnedis genugsam bekannten historischen Gründe für die Aechtheit beider Schriften des Apostels.

§. 37.

Wir wollen aber nun annehmen, daß die Apokalypse schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts von Alogern verworfen worden sey. Muste denn dadurch so nothwendig die Untersuchung ihrer Aechtheit veranlaßt werden? †) Die Authentie des Buchs konnte ja so notorisch seyn, daß keine Untersuchung nöthig war. Wenn es überall bekannt war, daß die Apokalypse von den Gemeinden, an welche sie addressirt ist, als eine ächte Schrift des Johannes angenommen werde; wäre es nicht lächerlich gewesen, wenn diese Gemeinden ein aus ihren Archiven gezogenes Zeugnis hätten ausstellen wollen ††), daß sie, wie jedermann vorhin wuste, und auch die Aloger selbst, welche das Buch blos durch seinen Inhalt, aus einem jedermann auffallenden Interesse, bestritten, nicht einmal läugneten (§. 28.), die Apokalypse von je her als eine ächte Schrift des Apostels gehabt und angesehen haben? Der thätige Widerspruch der asiatischen und anderer Gemeinden, die ihre alte Meinung von Johannis Offenbarung (§. 31. f.) beybehielten, und bey Gelegenheit auch auf Synoden festsezten (§. 36.), war Erklärung genug gegen den unbesonnenen Einfall der Aloger, und, was allenfalls noch weiter geschehen konnte, war dieses, daß man ihre aus dem Inhalt des Buchs hergenommene Einwendungen ausdrüklich beantwortete (§. 36.), und etwa auch in anderen Schriften die Ausschweifung der erhizten Streiter gelegenheitlich misbilligte. So widerspricht z. B. Irenäus gelegentlich (§. 24) der Hypothese der Aloger von Johannis Evangelium, aber es ist ihm genug, die Bewegursache des Irr-

†) Merkel S. 262.
††) A. a. O. S. 161.

Irrthums angezeigt zu haben, die Aechtheit des Buchs selbst mit Zeugnissen der Bekannten Johannis oder der Kirchen, mit denen der Apostel in Verbindung gestanden war *), zu erweisen, hält er bey einer so notorischen Sache, und gegen Leute, die keine historische Gründe vorbrachten oder bestritten (§. 28.), sondern blos nach Vorurtheilen **) handelten, für überflüßig. Hätten nun diese Aloger auch die Apokalypse verworfen; so würde vielleicht Melito in seinem Buch über die Offenbarung (§. 31.) den Einfall der Aloger auch berührt und seinen gerechten Unwillen über die Unbesonnenheit der Leute geäussert, oder etwa höchstens ihre Einwürfe aus dem Inhalt des Buchs widerlegt haben. Allein schwerlich wäre ihm eingefallen, über die notorische Aechtheit erst archivalische Untersuchungen anzustellen. Freylich wars im Grund so viel als öffentliche Urkunde, wenn, des Widerspruchs der Aloger ungeachtet, ein gelehrter Bischoff zu Sarden selbst die Offenbarung als Johannis Schrift behandelte, und man überhaupt in der katholischen Kirche, auch auf Kirchenversammlungen, sie für ächt anzusehen fortfuhr, als wenn kein Aloger existirt hätte. Ihre Aechtheit war nun an sich auch für jeden unpartheiischen Untersucher der folgenden Zeiten, klar und unwidersprechlich. Dabey bleibt denn aber doch der Schluß ***) sehr unsicher, daß die Aechtheit des Buchs nicht auf klaren und ungezweifelten Gründen beruht haben müsse, wenn Cajus und andere Aloger sie noch im dritten Jahrhundert bestritten, Dionys sie bezweifelte, und auch zur Zeit

*) A. a. O. S. 197. ff.

**) S. 195.

***) S. 137. 169.

Zeit des Eusebius des Zweiffelns noch kein Ende war †). Denn Cajus und andere Aloger waren durch die Hize gegen die Montanisten (§. 25.) und Dionys und seine Anhänger waren durch chiliastische Streitigkeiten (§. 28. 35.) in eine Verlegenheit gesezt, die ihnen nicht erlaubte, unpartheiisch zu beurtheilen, und ohne Widerspruch anzunehmen, was an sich klar und unwidersprechlich war. Denn daß man zuverläßigen historischen Beweisen nicht blos nachgeben sollte, sondern auch wirklich nachgeben müsse, man möge so partheiisch gesinnt seyn, als man wolle, ist eine Behauptung ††), der die Geschichte der Aloger offenbar widerspricht. Schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verwarfen sie Johannis Evangelium (§. 24.), und noch im dritten Jahrhundert, wo seine Aechtheit klar und unwidersprechlich geworden seyn müste †††), wenn sies nicht vorhin schon gewesen wäre, gab es Aloger ††††), das heißt nach dem eigentlichen Begriff des Worts *) Gegner der Montanisten die zugleich Gegner des Evangelii Johannis waren (§. 34.). Selbst ein, aus Archiven gezogenes, gemeinschaftliches Zeugnis der sieben asiatischen Gemeinden würde die Aechtheit der Apokalypse gegen einen partheiischen und eigensinnigen Gegner nicht sicher stellen. Bliebe ihm nicht noch immer wenigstens zu dichten **) frey, daß sich das verhaßte Buch einmal unter gewissen ungelehrten ***) und vorhin schon

†) S. 161.
††) S. 29. 161.
†††) S. 137.
††††) S. 207. f.
*) Apol. der Off. S. 106.
**) Vergl. Merkel S. 200. ff.
***) S. 185.

schon mit apokalyptischen Meinungen eingenommenen †) Bischöffen in die Archive zu Sarden, Ephesus u. s. w. eingeschlichen habe? (§. 31.).

§. 38.

Aus der Sage der Aloger, daß Cerinth die Apokalypse geschrieben habe, läßt sich gar nicht auf die Beschaffenheit seines Lehrbegriffs schliessen (§. 29). Denn die Aussage selbst ist erweislich falsch (§. 30. ff.), und die Aloger sind auch gar nicht die Leute (§. 26. 28.), von denen man erwarten könnte, daß sie wenigstens nichts behauptet haben werden, was dem erweislichen Inhalt des Cerinthischen und apokalyptischen Lehrbegriffs offenbar widerspricht. Ueberdieß sind die Aloger, welche die Offenbarung für ein Werk des Cerinthus ausgegeben haben, jünger als Irenäus (§. 24. f.). Herrn M. Merkels Verdacht, ††) daß die Beschuldigung der Aloger zu der Vorstellung des Cerinthischen Lehrbegriffs beym Irenäus erst Gelegenheit gegeben, oder daß man Cerinthi System, in der Absicht verändert habe, damit es der Apokalypsis widersprechen, und also die Aussage der Aloger unrichtig scheinen möchte, fällt demnach von selbst hinweg, denn zur Zeit des Irenäus konnte man von dieser Aussage der Aloger noch gar nichts wissen. Hingegen würde Irenäus wegen seines höheren Alters noch immer vor den Alogern einen Vorzug haben, wenn die leztere auch wirklich als Geschichtschreiber dem Cerinthus einen anderen Lehrbegriff beygelegt hätten, eigentlich aber haben sie in der Hize gegen die Montanisten blos einen Saz geäussert, aus wel-

†) S. 203. 185.

††) Vorr. zur Aufkl. der Streitigk. der Aloger.

welchem man erst folgern könnte, daß sie dem Cerinth eine andere Meinung von der Schöpfung beygelegt haben als Irenäus, wenn man voraussezen dürfte, daß sie die Offenbarung erst bedächtig gelesen, und mit Cerinths System sorgfältig verglichen haben, ehe sie sie dem Cerinthus zuschrieben. Ist es aber nicht an sich schon unglaublich (§. 23), was doch Irenäus deutlich behauptet, daß Cerinthus die Schöpfung der Welt dem höchsten Gott abgesprochen haben solle? †) Herr Merkel sezt voraus ††), daß Cerinthus von Geburt ein Jude gewesen sey, weil er eine so grosse Liebe zum Judenthum gehabt habe, daß er einen Theil desselben auch noch in der christlichen Kirche beybehalten wissen wollte. Und ich gebe zu, daß ein Mann, der dem Judenthum ergeben war, nicht leicht so von dem Schöpfer der Welt gedacht haben wird, wie Cerinth nach dem Irenäus. Aber bey dem Irenäus steht auch von jener ganzen Voraussezung kein Wort †††), und es ist nun erst die Frage, ob die Nachrichten der jüngeren Schriftsteller von gewissen jüdischen Meinungen des Cerinthus Glauben verdienen. Aus Misverstand des Irenäus haben diese Kirchenscribenten das Zeitalter des Cerinthus unrichtig bestimmt *), und was sie von judenzenden Lehrsäzen des Mannes sagen, scheint wiederum Misverstand des alten Häresiologen zu seyn, dessen Nachrichten von Cerinth gewis nicht aus ihnen berichtigt zu werden brauchen, sondern von ihnen selbst als die vorzüglichste Quelle in dieser Geschichte betrachtet wurden. Irenäus schreibt

B. 1.

†) A. a. O. und Beweis ꝛc. S. 119. ff.
††) S. 121. ff.
†††) Merkel S. 122.
*) Repertor. für bibl. und morgenl. Litterat. Th. 14. S. 140. f.

B. 1. K. 26. §. 2. „Qui autem dicuntur Ebionaei, consentiunt quidem mundum a Deo factum; ea autem, quae sunt erga Dominum, *consimiliter ut Cerinthus & Carpocrates* opinantur. Solo autem eo, quod est secundum Matthaeum, evangelio utuntur, & apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes. Quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur, & circumciduntur, ac perseverant in his consuetudinibus, quae sunt secundum legem, & judaico charactere vitae uti, & Hierosolymam adorant, quasi domus sit Dei.“ Daß ich die Lesart *con*similiter der anderen *non* similiter, vorgezogen habe, wird bey den meisten Lesern keiner Entschuldigung bedürfen, da schon der Zusammenhang für die erstere Lesart entscheidet. Bey dem Carpokrates (K. 25. §. 1.), dem Cerinthus (K. 26. §. 1.) und den Ebioniten wird immer zuerst ihre Meinung von dem Ursprung der Welt, und denn ihre Lehre von Jesu erzählt. Nun heißt es von den Ebioniten, sie stimmen zwar bey der ersten Frage mit den Orthodoxen überein, und seyen also hierin von dem Carpokrates und Cerinth verschieden, aber bey dem zweiten Artikel denken sie u. s. w. Hier fordert doch der Gegensaz, daß sie in der Lehre von dem HErrn nicht wie die Orthodoxen, sondern wie *con*-(similiter ut) Cerinth und Carpokrates denken. Und wenn es auch der Gegensaz erlaubte zu sagen: über die Schöpfung denken sie zwar, wie die Orthodoxen, (und also nicht wie die vorher genannte Kezer, Carpokrates und Cerinth), aber von dem HErrn denken sie nicht wie (*non* similiter, ut) diese Kezer; so wäre ja gar nichts damit gesagt. Wie

denken sie denn also von Christo? Zudem sagt es Irenäus anderwärts (B. 3. K. 21. §. 1. B. 5. K. 1. §. 3.) klar daß die Ebioniten wirklich von dem HErrn nicht anders, als jene Ketzer gedacht, sondern ihn (consimiliter, ut Cerinthus & Carpocrates) für einen Sohn Josephs gehalten haben. die Besserung des gewöhnlichen *non* similiter ist auch nicht einmal blosse Muthmassung, denn die spätere Häresiologen scheinen eben so gelesen zu haben. Epiphanius läßt (haer. 30. p. 59.) den Ebion, nach der von Irenäus gewählten Ordnung, auf den Carpokras (haer. 27.) und Cerinthus (haer. 28.) folgen, nur schiebt er haer. 29. die Nazaräer ein, von denen er aber selbst sagt, er wisse nicht gewis, ob sie vor oder mit oder nach jenen entstanden seyen, doch seyen sie mit ihnen zu gleicher Zeit da gewesen. Schon aus dieser Ordnung wäre sichtbar, daß der Ausdruk OMOIA τοις φρονησας (εβιων) neben den Nazaräern vorzüglich auf die Cerinthianer und Carpokratianer gehe, wenn auch diese Namen nicht gleich darauf ausdrüklich vorkämen. Daß aber Epiphanius das ομοια τοις aus dem Irenäus, den er ohnedies so oft ausschreibt, genommen, und also bei ihm *consimiliter* gelesen habe, erhellet daraus, daß er den Ausdruk nachher in eben der Verbindung, in welcher er bei dem Irenäus vorkommt, wiederholt, wenn er in der Beschreibung der Denkungsart Ebions über die Person Jesu, (ea, quae sunt erga Dominum), sagt, daß Ebion, wie er schon gedacht habe, in allen Stücken, wie jene andere (TA ΙΣΑ τοις αλλοις) gedacht habe, und nur darin allein von ihnen verschieden sey, daß er das jüdische Gesez in Absicht auf Sabbate und Beschneidung und alle

übrige

übrige bey Juden und Samaritern gewöhnliche Stücke beobachtet wissen wolle. Eben so handelt auch Philastrius von dem Carpocras, Cerinthus und den Ebioniten in der, von Irenäus beobachteten, Ordnung, aus der er auch den oben gerügten falschen Schluß gemacht hat, daß Cerinthus der Zeit nach auf den Carpokras gefolgt sey (*successit* hujus errori), und Ebion auf den Cerinth. Und wie hat nun dieser Schriftsteller *) bey dem Irenäus gelesen? Er schreibt: Ebion, discipulus Cerinthi, in multis ei *similiter* errans, salvatorem nostrum hominem, de Joseph natum carnaliter, existimabat **). So gewiß es ist, daß Irenäus den Ebioniten blos in Absicht auf die Lehre von Jesu einerley Meinung mit dem Cerinthus und Carpokrates zuschreibt; so deutlich lässet sich erweisen, daß spätere Häresiologen die Vergleichung zwischen dem Cerinthus und den Ebioniten viel weiter ausgedehnt haben. Es ist schon erzählt worden, daß Epiphanius gar behauptet, Ebion habe in allen Stücken (εν απασι), wie Cerinthus und Carpokrates gedacht, und sich blos durch Beobachtung aller ***) jüdischen und Samaritischen Gewohnheiten von ihnen unterschieden. Philastrius übertreibt zwar die Sache nicht so sehr, nimmt aber

*) Von dem falschen Tertullian s. das Repertor. a. a. O.

**) S. Herrn Prof. Röslers Biblioth. der Kirchenv. Th. 6. S. 96.

***) Man muß sich hier erinnern, daß nach dem Epiphanius (hær. 28. p. 53.) Cerinth das Judenthum nur zum Theil (απο μερους) angenommen, und übrigens das Gesez nicht dem guten und höchsten Gott, sondern einem der Engel zugeschrieben hat, die nach ihm und Carpokras die Welt gemacht haben sollen. Er war also wirklich nach dieser Vorstellung über das Judenthum anderer Meinung, als Ebion.

aber doch an, daß Ebion in vielen Stücken, nicht blos in der Lehre von unserm Heiland, Cerinths Irrthümer gehabt habe. Weil nemlich Irenäus die Ebioniten, den Cerinthus und den Carpokrates in gewisser Rükſicht als gleich denkende Partheien zusammen nimmt; so wurde man überhaupt geneigt, von den Lehrsäzen der einen Parthei auf die Meinungen der anderen zu schliessen, wie z. B. auch die Theorie des Carpokrates, der die Welt durch mehrere Engel schaffen ließ *), mit dem Lehrbegrif des Cerinthus, welcher die Schöpfung Einer Kraft zuschreibt **), gemeiniglich ***) verwechslet wird. Epiphanius (hær. 28. p. 53.) und Pseudo-Tertullian (de præscr. adv. hær. c. 48.) sagen es auch ausdrüklich, sie handeln aus dem Grundsaz, daß Cerinthus fast nichts anders (χεδον ȣδεν ετερον) †), oder eben so (similia), als Carpokrates, gelehrt hat. Da man indeß voraussezte, die Sekten seien in eben der Ordnung entstanden, in der sie Irenäus beschreibt; so war es sehr natürlich, zwischen den Ebioniten und dem Cerinth, auf welchen jene zunächst gefolgt

*) Iren. B. 1. K. 25. §. 1.

**) A. a. O. K. 26. §. 1. vergl. B. 2. K. 11. §. 1. wo beide Vorstellungsarten sorgfältig unterschieden werden.

***) S. Herrn Prof. Rößler S. 88. vergl. Herrn Merkel S. 122. n. 2.

†) Eben so drükt sich Philastrius aus: *in nullo* discordans ab eo (Carpocrate), nisi quia ex parte solum legi consentit, quod a Deo data sit. Und wenn er dem Cerinth Schuld giebt: Judam traditorem honorat; so ist der Vorwurf ohne Zweiffel eben auf die Voraussezung gegründet, daß Cerinth blos über das Gesez anders gedacht habe, als Carpokrates, welcher nach dem Philastrius auf die hæresis de Juda proditore gefolgt seyn sollte, und also jene Ketzerey auch eingesogen haben muste. S. Herrn Prof. Rößler S. 85.

folgt seyn sollten, eine nähere Verbindung anzunehmen, als zwischen den Ebioniten und dem Carpokrates, der noch vor dem Cerinth gelehrt haben sollte. Und weil man glaubte, die Ebioniten müssen eben so von einem gewissen Irrlehrer abstammen, wie die Cerinthianer von Cerinth, oder die Carpokratianer von Carpokrates, und man doch bey Irenäus von keinem Ebion nichts fand, und also auch nichts von ihm zu erzählen wuste; so bildete man nun dem erdichteten Ebion selbst eine Geschichte aus der Geschichte des Cerinthus. Als vermeinter Nachfolger (Successor *) des Cerinthus wurde er auch vollends zu seinem Schüler gemacht **), der auch einmal mit Johannes im Bad zusammen gekommen seyn sollte ***), weil dies nach dem Irenäus (B. 3. K. 3. §. 4.) dem vermeinten Lehrer des Hebion begegnet ist, und der denn auch im Evangelium Johannis mit bestritten seyn muste †), weil es nach dem Irenäus gegen Cerinth geschrieben ist (§. 20.). Hielt man nun einmal Ebion für einen Schüler des Cerinthus; so konnte man um so eher veranlasst werden, von dem System des Schülers auf das System des Lehrers zu schliessen, und dem lezteren blos um deswillen gewisse Meinungen aufzubürden, weil man sie bey der Sekte seines vermeinten Schülers antraff. Weil also Irenäus in der oben abgeschriebenen Stelle von den Ebioniten sagt, sie gebrauchen nur das Evangelium Matthäi; so erzählt Philastrius, der den Ebion mit so viel Worten zum Schüler des Ce-

*) S. den Pseudo-Tertullian a. a. O.

**) S. die angeführte Nachricht des Philastrius von Ebion.

***) *Epiphanius* hær. 30. p. 69.

†) *Hieronymi* Prooem. Comm. in Matth. und Catal. script. eccles. art. *Joannes apostolus.*

Cerinthus macht, so gleich auch von Cerinth: euangelium secundum Matthæum solum accipit, tria euangelia spernit. Und Epiphanius nimmt (hær. 30. p. 60.) beide Partheien ausdrüklich zusammen: τετω γαρ (τω κατα ματθαιον ευαγγελιω) και αυτοι (die Ebioniten) ΩΣ ΚΑΙ οι κατα κηρινθον και μηρινθον χρωνται μονω. Selbst der Unterschied, den er zwischen dem Cerinthischen und Ebionitischen Evangelium fest sezt, gründet sich am Ende auf die Hypothese von der Verwandtschaft der Cerinthianer und Ebioniten. Er schreibt den Nazaräern (hær. 29. p. 59.) ein erweitertes (πληρεσατον) Evangelium Matthäi zu, hingegen sollten die Ebioniten (hær. 30. p. 64.) ein nicht durchaus erweitertes (εχ ολον πληρεσατον), sondern eben so wol verstümmeltes (ηκρωτηριασμενον), als interpolirtes Evangelium Matthäi haben. Besonders wurden sie beschuldigt (p. 65.) die Genealogie am Anfang des Evangelii wegzulassen. Weil nun dieß dem Epiphanius ganz unzusammenhangend (χωλον, λοξον και αδεμιαν ορθοτητα εχον) vorkam; so muste Cerinth, und so gar sein vermeinter Vorfahrer Carpokras *), dem man, wie schon oben bemerkt ist, fast gleiche Gesinnungen mit dem Cerinth beylegte, das Evangelium Matthäi, wenn schon nicht ganz, doch zum Theil eben um der Genealogie willen (δια την γενεαλογιαν

*) Man hat gar keinen Grund zu vermuthen, daß dieser Mann das Evangelium Matthäi gebraucht habe. Die Parabel Jesu, worauf er sich nach dem Irenäus berief (B. 1. K. 25. §. 4.), konnte er aus mündlicher Ueberlieferung, auf die er ohnedieß das meiste rechnet (a. a. O. §. 5.), oder aus unächten Evangelien haben. Die von Irenäus angeführte Worte Jesu lauten auch wirklich nicht ganz, wie Matth. 5, 25. sondern zum Theil wie Luc. 12. 58.

γιαν την ενσαρκον hær. 28. p. 54.) angenommen haben, um daraus Jesum für einen leiblichen Sohn des Joseph und der Maria erklären zu können, und die Abweichung der Ebioniten von dem System des Cerinthus war denn nicht auf Rechnung seines Schülers, des Ebion, zu schreiben *), sondern ein Beweis, daß die Ebioniten ihre Lehre allenthalben her zusammengestoppelt, und dadurch unzusammenhängend gemacht haben (hær. 30. p. 65.) Eben weil Epiphanius voraussezt, die Ebioniten können ein ihnen so brauchbares Stük, wie die Genealogie beym Matthäus nach Epiphanii **) Meinung war, nicht von Anfang an weggelassen haben; so schliesst er von dieser ursprünglichen Meinung der Ebioniten auf gleiche Gesinnungen des Cerinthus. Auch der Schluß, den die Cerinthianer aus Matth. 9, 25. gezogen haben sollen (hær. 28. p. 54.), ist, wie schon Massuet bemerkt hat (Diss. I. in *Irenaeum* §. 127. p. LXV.), nach einer andern Nachricht, welche uns der Anhang zu Tertullian de præscr. c. 48. aufbehalten hat, ein Beweis, den die Ebioniten für die Beybehaltung des Judenthums geführt haben, und der also wiederum aus ihrer Theologie in die Cerinthische übergetragen ist. Die Beschuldigung des Philastrius: beatos martyres blasphemat (Cerinthus), trift zwar eigentlich die Elcesaiten ***), es ist aber aus dem deutlichen Geständ-

*) Vergl. hær. 30. p. 60.

**) Er muß nicht daran gedacht haben, daß die Stelle Matth. 1, 18. die er (hær. 28. p. 55.) den Cerinthianern selbst entgegen hält, gar wol Gelegenheit gegeben haben kan, auch das Vorhergehende wegzulassen. Ueberdies ist die Genealogie selbst eher wider, als für die Ebionitische und Cerinthische Hypothese, daß Jesus ein Sohn Josephs und der Maria sey (§. 52).

***) Euseb. B. 6. K. 38. *Epiphan.* hær. 19. p. 23.

ständnis des Epiphanius (hær. 30. p. 60. 66.) gewis, daß man eine gewisse Verbindung der Ebioniten mit den Elcesaiten angenommen, und aus diesem Grunde den Ebioniten Elcesaitische Grundsäze Schuld gegeben hat. Hat man nun einmal den Ebioniten zur Last gelegt, daß sies für unnöthig gehalten haben, um der Wahrheit willen sein Leben aufzuopfern; so that man nichts weiter, als was bey so manchen anderen Meinungen auch geschehen ist, wenn man den Cerinthianern denselbigen Lehrsaz zuschrieb. Nach diesen Bemerkungen ist nichts wahrscheinlicher, als daß auch die Aussage des Epiphanius (hær. 28. p. 53. f.) und Philastrius *) von der Anhänglichkeit des Cerinthus an die Beschneidung und einen Theil des Judenthums, und die damit zusammenhangende Beschuldigung, daß er den Apostel Paulus verwerfe, blos auf der grundlosen Meinung beruhe, als wäre der angebliche Stifter der Ebionitischen Sekte ein Schüler des Cerinthus, und also der Cerinthische Lehrbegriff dem Ebionitischen, dem jene Säze nach dem oben angeführten Bericht des Irenäus zugehörten, in so vielen Stücken ähnlich gewesen. Eben dahin gehört, daß Cerinth nach dem Philastrius die Apostelgeschichte verworfen haben soll. Denn von den Ebioniten ist freilich nichts anders zu vermuthen, als daß sie ein Buch verworfen haben, das ihrer Hypothese so deutlich widerspricht (K. 10. f. 15.), und von dem Apostel Paulus so viel Gutes sagt. Und Epiphanius erzählt auch wirklich (hær. 30. p. 66) von den Ebioniten, daß sie eine ganz andere Apostelgeschichte gehabt haben. Ohne Zweiffel hat der falsche Tertullian (de præscr. c. 48.) aus älteren und reineren Quellen geschöpft, wenn er neben dem

Glau-

*) S. Herrn Merkel S. 117. f.

Glauben, daß die Welt von Gott geschaffen sey, auch noch die Anhänglichkeit an das Judenthum zu den Unterscheidungs-Lehren der Ebioniten von dem Cerinthischen System rechnet: „ hujus (Cerinthi) successor Hebion fuit, Cerintho *non in omni parte* consentiens, quod a Deo dicat mundum, non ab angelis, factum, &, (nun folgt der zweite Lehrsaz, worin Ebion mit dem Cerinthus nicht übereinstimme,) quia scriptum sit, nemo discipulus super magistrum, ne seruus super Dominum, *legem etiam proponit*, scilicet ad excludendum euangelium & vindicandum Judaismum." Und unmittelbar vorher schreibt er von dem Cerinth: ipsam quoque legem ab angelis (die die Welt gemacht haben sollten) datam perhibens, Judæorum Deum *non Dominum* sed angelum promens. Auch Irenäus selbst schweigt nicht blos von der angeblichen Liebe des Cerinthus zum Judenthum, sondern er legt ihm die gewöhnliche Folge (§ 40. n. II.) der Hypothese von einem anderen Weltschöpfer ausser Gott, deutlich genug zur Last, wenn er (B. 1. K. 26. §. 1.) berichtet, Christus habe nach dem Cerinthischen System den vorhin unbekannten (incognitum) Vater durch Jesus bekannt gemacht. Wie konnte Gott vor Jesu Taufe unbekannt seyn, wenn er sich bereits durch das mosaische Gesez geoffenbart hatte *)? Selbst Epiphanius, der doch der irrigen Meinung von Cerinths Liebe zum Judenthum beypflichtete, muß Nachrichten vor sich gehabt haben, nach welchen Cerinth das jüdische Gesez als ein Werk des von dem guten Gott verschiedenen Weltschöpfers verworfen hatte. Denn er schreibt (hær. 28. p. 53.) aus,

*) S. Merkel S. 130.

ausdrüklich: Φασκει δε ετος — τον δεδωκοτα νομον ενα ειναι των αγγελων, των τον κοσμον πεποιηκοτων, und weiter unten: Φασκει γαρ τον τον νομον δεδωκοτα εκ αγαθον. Eben daraus nimmt er einen Beweis, wie sinnlos das System des Mannes sey, weil er das Gesez gehalten wissen wolle, und doch den Gesezgeber nicht für gut halte. Ja wir finden selbst in der Sage von Cerinths jüdischen Gesinnungen eine nicht undeutliche Spur, daß sie erst entstanden ist, nachdem man den Cerinth eine Zeit lang für einen Gegner des Gesezes gehalten hatte. Darum sollte er das Judenthum nur zum Theil (απο μερες) begünstigt haben. Die alte Nachricht, die uns Pseudo-Tertullian wenigstens zum Theil aufbehalten hat, sagte: Cerinthus legem *non a Deo* *) datam perhibet, Judæorum Deum *non Dominum* promit. Da man also das Ebionitische und Cerinthische System zu vermengen anfieng; so durfte man doch nicht das gerade Gegentheil von der bißherigen Nachricht behaupten. Man half also durch ein *ex parte*, das denn doch noch etwas von der alten Meinung stehen ließ, wie sich z. B. Philastrius ausdrükt: Cerinthus *ex parte* solum legi consentit, quod *a Deo* data sit, & (ex parte solum) *ipsum* (Deum) Dominum Judæorum esse æstimat, qui legem dedit filiis Israël.

§. 39.

*) Der falsche Tertullian schreibt nach seiner oben gerügten Hypothese: *ab angelis*. Man darf aber nur die folgende Erzählung von Hebion lesen, um sich zu überzeugen, daß *ab angelis* so viel sagt, als *non a Deo*.

§. 39.

Da es Epiphanius selbst so lebhaft gefühlt hat (hær. 28. p. 53.), wie wenig sich Anhänglichkeit ans Judenthum zu dem Cerinthischen Lehrbegriff schicke; so ist nicht wahrscheinlich, daß er jene Meinung zu erst aus dem Ebionitischen System in das Cerinthische übergetragen habe, sondern er hat wahrscheinlich den Irrthum schon in älteren Schriften vorgefunden. So viel ist gewis, daß man schon zu Tertullians Zeiten *) von einem Ebion geträumt hat, und es wäre also wol möglich, daß man schon damals von dem Mann auch etwas wissen wollte, und, weil man keine Historie hatte, aus der besonderen Verbindung, in welche Irenäus (B. 1. K. 26. §. 2.) die Ebioniten, den Cerinth und den Carpokrates sezt, auf grosse Aehnlichkeit ihrer Lehrbegriffe geschlossen, und aus der Ordnung, in welcher Irenäus von den drey Partheien handlet, gefolgert hätte, daß Ebion auf Cerinth gekommen sey, und seine Irrthümer gröstentheils von diesem Kezer habe (§. 38.) Hat man wirklich den Ebionitischen und Cerinthischen Lehrbegrif schon damals vermengt: so ist denn doch der Saz, auf welchen die Aloger ihren ganzen Beweis gegründet haben (§. 28.) daß Cerinth Verfasser der Apokalypse sey, nicht ihre eigene ganz willkührliche Erdichtung, sondern wenigstens ein zu ihrer Zeit auch von anderen angenommener Irrthum. So falsch es ist (§. 40. n. III.), daß Cerinth gelehrt habe (τϛτο ειναι της διδασκαλιας αυτϛ το δογμα **), es werde nach der Auferstehung ***) ein irdisches Reich Christi in Jerusalem aufgerichtet

*) De præscr. adv. Hær. c. 33.

**) Euseb. B. 7. K. 25. S. 273.

***) A. g. O. B. 3. K. 28.

richtet werden: so leicht konnte man in diesen Irrthum gerathen, wenn man einmal voraussezte, Ebion habe in allen oder doch den meisten Stücken, wie sein Lehrer, Cerinthus, gedacht. Denn die Ebioniten waren unläugbar Chiliasten (§. 31.). Und einem hizigen Gegner der Apokalypse wars freilich immer angenehmer, das verhaßte Buch dem Erzkezer Cerinthus beyzulegen, als es von seinem Schüler Ebion schreiben zu lassen. Wer weiß auch, ob man die Erzählung des Irenäus von Cerinths Zusammenkunft mit dem Apostel Johannes in dem Bad schon damals auf den Ebion angewandt (§. 38.) hat? Und der erhizte Aloger wollte doch einmal die für Johannis Schrift angenommene Apokalypse gerade zur Schrift seines erklärtesten Gegners machen. Aber wenn auch diese Verwechslung des Cerinthus und Ebion schon zu den Zeiten der Aloger üblich war; so konnte die Offenbarung nach dem Urtheil der Aloger *) so alt seyn, daß sie dem Schüler des Cerinthus, den Johannes erst in seinem hohen Alter kennen lernte **), ohne chronologischen Fehler nicht zugeschrieben werden durfte, wol aber dem Cerinthus, der ja schon die Unruhen zu Antiochien (Apg. 15.) verursacht ***), und damit dem Ebionismus vorgearbeitet haben sollte. Beruht die Hypothese der Aloger, daß Cerinth die Apokalypse geschrieben habe, auf einer Verwechslung des Ebionitischen und Cerinthischen Lehrbegrifs: so ist dieß eine neue Bestätigung, daß diese Gegner der Offenbarung erst nach dem Irenäus gelebt haben (§. 24. f.), welcher ja durch sein confimiliter (B. 1. K. 26.

*) Neue Apol. der Off. S. 97. f.
**) *Epiphan.* hær. 30. p. 69.
***) A. a. O. hær. 28. p. 53.

K. 26. §. 2.) und durch die Ordnung seiner Nachrichten von dem Cerinthus und den Ebioniten, zu der Vermengung beider Systeme die Veranlassung gegeben hat (§. 38.). Uebrigens bleibt es, auch nach Voraussezung des damals nicht ungewöhnlichen Irrthums, wodurch Cerinth zum Chiliasten gemacht wurde, immer noch ein Beweis von der unüberlegten Hize und grossen Nachlässigkeit der Aloger, daß sie die Apokalypse für ein Werk des Cerinthus ausgeschrieeen haben, da sie wenigstens der Cerinthischen Meinung von der Schöpfung der Welt gerade zu widerspricht (§. 23.). Denn auch nach den Vorstellungen derer, welche den Cerinthus zum Theil ebionitisch oder jüdisch denken liessen, hielten Gott durchaus für den Schöpfer der Welt. Epiphanius (hær. 28. p. 53.) und Philastrius, die ja eben solche irrige Berichte von dem Cerinthischen Lehrbegriff vor sich hatten, lassen den Cerinthus in allen Stücken, die bessere Meinung vom Judenthum allein ausgenommen, (§. 38.), und namentlich in der Lehre von der Schöpfung, wie Carpokrates, denken. Aber Carpocrates betrachtete die Engel nicht als Gehülfen Gottes bey der Schöpfung *), denn er schrieb sie nicht den vollkommensten **), sondern bösen, von Gott abgefallenen ***) Engeln zu. Und Epiphanius sagt es (hær. 28. p. 53.) ausdrüklich, daß einer der Engel, welche nach Cerinth die Welt geschaffen haben sollten, das Gesez gegeben habe, und daß dieser böse (ἐκ ἀγαθοῦ, πονηρός) gewesen sey. Wer wird sich auch über diese Unbesonnenheit der Aloger wundern, da sie ihren Gedanken,

*) Vergl. Herrn Merkel S. 123. ff.
**) A. a. O. S. 130.
***) *Epiphan. hær.* 27. p. 49.

ken, daß Cerinth die Apokalypse verfertigt habe, auf eine andere Schrift des Apostels ausgedehnt haben (§. 27.), welche nicht nur der Meinung Cerinthi von der Schöpfung, sondern auch seiner allgemein anerkannten Christologie, und dem ebionitischen Judaismus selbst widerspricht (§. 26.), den die Aloger zum Cerinthischen Lehrbegriff rechneten?

§. 40.

Weil die Berichte der jüngeren Häresiologen von dem Cerinthischen Lehrbegriff theils aus der Erzählung Irenäi selbst genommen †), theils aus blossem Misverstand derselbigen entstanden sind (§. 38. f.): so bleibt (§. 23.) Irenäus die eigentliche Quelle, aus der wir unsere Vorstellungen von dem Cerinthischen System abzuleiten haben. Die umständlichste Nachricht finden wir B. 1. K. 26. §. 1. Aus ihr sind auch die folgende (§. 40. 42.) Lehrsäze des Cerinthischen Systems bestimmt, wenn ich mich nicht ausdrüklich auf eine andere Stelle berufe.

Cerinthus behauptete,

1) daß die Welt nicht von dem höchsten Gott gemacht sey, sondern von einer Kraft, die von dem Höchsten sehr verschieden und getrennt sei, und ihn nicht einmal kenne. Weil Gott der Höchste *primus* Deus, principalitas, quæ est *super universa*; is, qui est *super omnia*, Deus) heisset: so muß freilich der Cerinthische Weltschöpfer seinen Eigenschaften nach geringer gewesen seyn, als Gott. Doch scheint diese, von Gott so sehr entfernte, Kraft nach einer anderen Stelle (B. 5. K. 19. §. 2.), welche nach Massuets Bemerkung nicht wohl auf eine andere Sekte bezogen werden kan, als auf die Cerinthische, von

†) Merkel S. 118. 121.

von dem Höchsten unabhängig und selbstständig gewesen zu seyn (a semet ipsa floruisse & fuisse ex se nata), so, wie etwa das finstere und böse Grundwesen des Bardesanes *) und der Manichäer.

Aus diesem ersten Saze fliessen zween andere so natürlich, daß sie mit grosser Wahrscheinlichkeit unter die Cerinthische Meinungen gezählt werden können, wenn ihr schon Irenäus nicht besonders Meldung thut. Da nemlich Cerinth die Grundlehre der jüdischen Religions-Schriften, daß der einige Gott Schöpfer Himmels und der Erde sey, eben so wol geläugnet hat, als die spätere Gnostiker; so ist

II.) nicht wol zu zweifen, daß er die Bücher des alten Bundes, wie beinahe alle Gnostiker — etwa den Bardesanes ausgenommen, der aber auch die Schöpfung der Welt dem höchsten Gott zugeschrieben haben soll **) — verworfen, und, wie auch Pseudo-Tertullian ausdrüklich meldet (§. 38.), den Gott und Gesezgeber der Juden nicht für den höchsten Gott, sondern für den Weltschöpfer gehalten habe, der den, erst von Christus verkündigten und vorher unbekannten, Vater nicht gekannt habe. Es war auch wirklich genug, wenn Irenäus diesen Lehrsaz blos durch den Ausdruk *incognitum* patrem zu erkennen gab (§. 38.), nachdem er schon B. 1. K. 22. §. 1. überhaupt angemerkt hatte, daß man gegen diejenige Gnostiker, die den Welt- und Menschen-Schöpfer vom höchsten Gott unterscheiden, so sehr übrigens ihre Vorstellungen von einander abweichen

*) Walchs Kezergesch. Th. 1. S. 417. f.

**) A. a. O. S. 418. 421.

chen (licet valde varia & multa dicant), wenigstens immer diese Wahrheit vertheidigen müsse, daß der Gott Abrahams, Isaacs und Jacobs der einige allmächtige Gott sey. Eben so deutlich spricht er auch B. 3. K. 12. §. 11. 12. von dem Zusammenhang, in welchem die Abneigung aller gnostischen Kezereien gegen das mosaische Gesez mit dem Irrthum (errore & ea, quæ est adversus Deum, blasphemia) stehe, als wenn der einige Gott die Welt nicht gemacht hätte.

In der ersteren Stelle wird denjenigen Kezern, die, wie Cerinthus, zwar von Einem Gott reden, aber, indem sie ihm die Schopfung absprechen, undankbar gegen ihren Schöpfer seien, und Gottes Geschöpf verachten, zugleich Schuld gegeben, daß sie (durch Verläugnung der Auferstehung *) ihr eigenes Heil bestreiten; sie werden zwar, wenn sie gleich nicht wollen, der Auferstehung des Fleisches theilhaftig werden, damit sie die verläugnete Kraft dessen, der sie von den Todten auferwecken wird, erkennen, aber wegen ihres Unglaubens nicht unter die Gerechte gezählt werden. Es ist demnach nicht zu zweifen (§. 42. n. II. 6.), daß auch Cerinth.

III.) den sehr natürlichen Folgesaz seiner schlimmen Meinung (n. I.) von der Materie und sichtbaren Welt eben so wol angenommen habe, als die jüngere Gnostiker, und also die Auferstehung des Fleisches auch von ihm geläugnet worden sey. Epiphanius scheint noch ausdrükliche Nachrichten von diesem Cerinthischen Irrthum vor sich gehabt zu haben. Denn er schreibt (hær. 28. p. 54.) wenigstens einem Theil der Cerinthianer die Meinung zu, daß die Todte gar nicht auferstehen werden.

*) B. 5. K. 13. §. 1.

werden. Wahrscheinlich haben die ältere Berichte von den Cerinthianern überhaupt geredet; allein Epiphanius muste die Erzählung auf einen Theil der Sekte einschränken, wenn er sie mit den übrigen Berichten vergleichen wollte, nach welchen Cerinth eine Auferstehung geglaubt, und auch Jesu Auferwekung bis dahin verschoben haben sollte*). Indeß kan eben dieser Zusaz, der nach des Irenäus viel glaubwürdigeren **) Aussage gerade wider Cerinthi Meinung war, schon zu erkennen geben, wie viel auf jene Berichte zu halten sey, die den Cerinthus eine Auferstehung der Todten erwarten lassen. Wenn freilich Cerinth ein Chiliast seyn sollte, so muste er auch eine Auferstehung glauben. Aber jenes wurde er blos durch Verwechslung seines Lehrbegriffs mit dem Ebionitischen (§. 39.), aus welchem man ihm auch die, seinem Lehrgebäude so gar nicht angemessene (§. 40. n. II.), Anhänglichkeit an das Judenthum aufgedrungen hat (§. 38.). Niemand bezweifelt die, mit dem Lehrbegriff des Marcion so einstimmige, Nachrichten der Alten ***), daß dieser Mann die Auferstehung geläugnet habe, wenn ihn gleich andere zum Chiliasten machen †). Wie sollten wir also die, von Epiphanius noch vorgefundene, Nachrichten, denen zu Folge Cerinth, seinem System gemäß, die Auferstehung geläugnet hat, blos um deswillen verwerfen, weil er

*) S. den Epiphanius a. a. O. und des Philastrius Erzählung von Cerinth.

**) S. unten §. 42. n. II. 6. Auch Herr Merkel erkennt sie dafür S. 128.

***) Iren. B. I. K. 27. §. 3. Tertullian L. I. contra Marc. c. 24. L. V. c. 10.

†) *Beausobre* Hist. de Manichée & du Manicheisme T. II. p. 116.

er von anderen, seinem System zuwider, zum Vertheidiger des Chiliasmus, und, um diese Beschuldigung zu begünstigen, zum Bekenner der Lehre von der Auferstehung des Leibs gemacht wird, und endlich vollends gar Verfasser der Apokalypse seyn muß, die seinem Lehrbegriff nicht blos in Absicht auf die Frage von der Auferstehung (Off. 20), sondern auch in der Lehre von der Schöpfung (§. 39.) so deutlich widerspricht?

§. 41.

Cerinths Meinung von dem schlimmen Ursprung der Materie (§ 40.) konnte, wie man leicht begreift †), auf seine Moral einen gedoppelten Einfluß von ganz entgegengesezter Art haben, und die Geschichte der Gnostiker lehrt ††), daß wirklich aus jenen Grundsäzen bey dem einen Theil strenge Uebungen der Enthaltsamkeit, und bey anderen grobe Ausschweifungen geflossen sind. Wären die Aloger nicht so ganz unzuverlässige Leute (§. 29. 39); so würde ihre Aussage †††) darthun, daß Cerinth zur lezteren Classe gehört habe. Nun aber müssen wir erst bessere Beweise haben, ehe wir hoffen dürfen, daß sie der Geschichte treu geblieben seien, wenn sie den Mann *Φιλοσωματον και παυυ σαρκικον* heissen. Der erste Brief Johannis, der es offenbar mit Cerinthianern zu thun hat (§. 21.), warnt 3, 7. ausdrüklich vor Verführern (vergl. 2, 26.), deren Lehrsäze einer gewissenhaften Uebung der Gottseligkeit nachtheilig waren. Er bestreitet Leute, die nicht blos über-

†) S. den sel. Walch S. 240. f.

††) S. den Irenäus B. 1. K. 28. §. 1, 2. und den Clemens L. III. Strom. p. 442.

†††) Euseb. B. 7. K. 25. S. 273.

überhaupt lasterhaft, sondern die aus Grundsäzen *) lasterhaft waren, und die Sünde nicht für Unrecht (ανομιαν) hielten (3, 4.), die bey allem Bösen, das sie thaten, doch behaupteten, sich nicht verschuldet zu haben (1, 8. 10.), sondern rechtschaffene (3, 7.) Christen (2, 6.) zu seyn. An die Johannis-Jünger (§. 14.) läßt sich hier nicht denken, da sich diese für keine Christen ausgaben, und ihre Moral eher streng (§. 12.) als leichtsinnig war. Hingegen ist schon oben bemerkt, daß aus den vorhin (§. 40.) beschriebenen Meinungen des Cerinthus auch bey anderen Gnostischen Partheien **) eine äusserst verdorbene Sittenlehre geflossen ist. Und Johannes beschreibt die Feinde der Tugend, gegen welche er streitet, ausdrüklich (2, 4. 6.) als Leute, die sich einer besonderen Erkenntniß (γνωσις) Christi, und einer genauen Verbindung mit ihm und mit Gott gerühmt haben (vergl. 3, 6. 1, 6. 3. Br. 11.), wie dies wirklich bey dem Cerinthus so wol als den späteren Gnostikern der Fall war †). Schon Paulus klagt, daß, indem die Christen in Asien zum Theil an Mosis Gesez und strengen Uebungen hangen blieben, ein anderer Theil auf den entgegengesezten Abweg gerathen sey, und sich immer mehrere in Asien (vergl. 1. Tim. 1, 3. 20.) durch falsche Lehren, besonders durch Verläugnung der künftigen Auferstehung (2 Tim. 2, 16—18.), von der Gottseligkeit abziehen lassen (v. 16.

*) Vergl. Herrn Hofrath Michaelis Einl. S. 1233. ff.

**) Beyspiele findet man bey Irenäus B. 1. K. 25. §. 3. ff. und auch bey dem Clemens von Alexandrien (a. a. O. B. 2. S. 411. B. 3. S. 428. ff. 438. ff.), der doch sonst in Beurtheilung der Gnostiker gelinder ist, als andere. S. Walch a. a. O. S. 301.

†) Repertor. für bibl. Litterat. Th. 14. S. 145. f.

(v. 16. 21. 3, 1—13). Wie nun die erstere Gattung in der Folge (Apg. 20, 29. f.) den Verführungen der Johannis-Jünger blos stand (§. 15.): so konnte bey der andern Classe Cerinthus um so leichter Beyfall finden, wenn er die vorhin schon von manchen bezweifelte Auferstehung aus dem neuen Grunde bestritt (§. 40. n. III.), daß die Materie ohnehin nicht von Gott geschaffen sey (§. 40. n. I.), wenn er das Mosaische Gesez, das eine andere Parthey so hoch hinauf sezte (§. 15.), eben dem mit Gott unbekannten Schöpfer der sichtbaren Welt zuschrieb (§. 40. n. II.), und endlich auf diese Säze den Schluß baute, daß die äusserliche Handlungen des seiner Natur nach bösen Leibes, der ohnehin bald kein Theil mehr von uns seyn werde, der Seele nicht zugerechnet werden können, wenn sie nur den vorhin unbekannt gewesenen Gott aus der Lehre kennen lerne, die Christus durch Jesum kund gethan habe. Die Vorschriften des mosaischen Gesezes verpflichten nicht, da ihr Urheber Gott selbst nicht gekannt habe, und wenn auch die Apostel manche Gebote des jüdischen Gesezes einschärfen, so geschehe dieß wider die Absicht Jesu, der freilich *) für seine Person frömmer gewesen sey als andere Menschen (plus potuerit *justitia* præ hominibus §. 42. n. II. 2.), aber von uns anderen, mit der bösen Materie behafteten und mit keiner so starken Seele begabten (§. 42. n. II. 6.), Menschen kein solches Betragen fordere. Die Apostel hangen noch zu sehr am Judenthum (adhuc, quæ sunt Judæorum, sentire **), und vermengen daher manche Befehle und Verbote des mit Gott so unbekannten jüdischen Gesezgebers mit der Lehre Jesu (ad-

*) Vielleicht zielt das εἰδότε 1. Joh. 2, 29. auf die von den Gegnern anerkannte Heiligkeit (δικαιοσυνην) Jesu (§. 46.).

**) Iren. B. 3. K. 12. §. 12.

(admiscuisse ea, quæ sunt legalia, Saluatoris verbis *). Da also die Gebote Mosis einen mit Gott durch Christum bekannt gewordenen Menschen nichts angehen, und die Gebote der Apostel nicht Gebote Christi, sondern Gesetze des Juden-Gottes oder Welt-Schöpfers seyen, die den Aposteln von ihrer Jugend her im Gemüthe geblieben seien; so dürfe sich ein Christ über alle Gesetze, die ja doch eigentlich nicht Gebote Gottes, sondern einer ganz fremden und von ihm entfernten Kraft seien, getrost hinwegsetzen **). Dergleichen gnostische Grundsätze scheint Johannes vor Augen gehabt zu haben, wenn er in seinem ersten Brief so angelegentlich behauptet, er sey bekannter mit Jesu gewesen, als keiner der Verführer, und er lehre nichts anderes, als was er von Jesu gehört und durch viele Wunder bestätigt gesehen habe (1, 1—3). Aber das sey Jesu Lehre, die der Apostel nicht blos aus Mosis Gesetz beybehalten, sondern aus dem Munde Jesu selbst gehört habe (v. 5.), daß Gott nicht nur selbst heilig sey, sondern auch unsere Heiligkeit verlange (v. 6.), wenn wir in Verbindung mit ihm stehen (wahre Gnostiker seyn) wollen. Jesus habe wirklich auch von uns ein rechtschaffenes Verhalten gefordert, und uns in dieser Absicht Vorschriften (ἐντολας 2, 3. 4.) gegeben. Diese müsse man beobachten, sonst sey es nicht wahr, daß man ihn kenne und in Verbindung mit ihm stehe (v. 3—5.). Auch nach der Lehre der Apostel (v. 1.) sey er heiliger gewesen als andere Menschen (plus potuisse justitia præ hominibus), sonst hätte er nicht ***) das

*) A. a. O. K. 2. §. 2.

**) Vergl. den Clemens a. a. O. S. 438.

***) Vergl. 2 Kor. 5, 21.

das Versühnopfer für unsere Sünden werden (2, 2.), oder die Strafen unserer Sünden wegnehmen können (3, 5. vergl. Joh. 1, 29.). Aber man dürfe es dem vertrautesten Bekannten Jesu glauben, daß er auch von uns verlangt habe, zu leben, wie er gelebt hat. Man stehe also in keiner Verbindung mit ihm, wenn man sich nach seinem Muster nicht richte (1 Joh. 2, 6). Wer Frömmigkeit übe, nur dieser — kein anderer — sey rechtschaffen, wie es Jesus auch war (3. 7.*). Freilich erreichen auch die apostolische Christen dieses erhabene Muster nicht, aber daraus folge nicht, daß die Moral der Apostel übertrieben sey. Wer seine Fehler wirklich als Unrecht erkenne und verabscheue (1, 8—10.), und sich für verpflichtet ansehe, heilig zu leben (v. 5—7.), und sich wirklich vor Sünden hüte (2, 1. ινα μη αμαρτητε); der dürfe denn nicht über jeder Abweichung von dem erhabenen Beyspiel Jesu an seiner Seligkeit verzweifeln. Denn die Heiligkeit Jesu sey nicht nur Muster (v. 6.), sondern auch Trost für uns. Eben als der Heilige (δικαιος v. 1.) habe er uns von den Strafen der Sünden befreyt (v. 2.) daß uns Gott, wenn wir nur das begangene (v. 1.) Unrecht erkennen und zu meiden beflissen seien (1, 9. 7.), um des Versühnungstodes Jesu willen (v. 7. 2, 1. f.) unsere Sünden vergebe, und als rein von aller Schuld behandle (1, 9. 7.), wie denn Johannes keinen Anstand nehme (2, 12.**), allen, die, nach dem durch

*) Man sieht aus 2, 6. daß hier, und eben so 2, 29. 4, 17. 3, 5. εις für εν steht. S. Repertor. a. a. O. S. 182. 153.

**) Wenn auf der einen Seite von den Corinthianern behauptet wurde, die apostolische Christen verdammen sich selbst durch ihre strenge Theorie von der Sünde, von der sie ja auch nicht ganz

durch Jesum erklärten Befehl Gottes (3, 23. f.), an Jesum Christum glauben (2, 13. f.) das leichtsinnige Wesen der Cerinthianer meiden (v. 15. f.), und sich sorgfältig nach dem durch Jesum bekannt gemachten, Willen Gottes richten (v. 17.), aller ihrer Fehler ungeachtet, die Vergebung ihrer Sünden (v. 12.), und ihre Seligkeit (5, 13.) zuzusichern. Wer hingegen seine Sünde nicht einmal für Sünde erkenne, der mache Gott zum Lügner (1, 8. 10.) welcher es, wie Johannes selbst gehört habe (v. 5.), durch Jesum erklärt habe, daß wir die Dinge meiden müssen, welche nach Cerinth von Gott der Seele nicht zugerechnet werden sollen. Wer in Sünden lebe*), kenne gewis Jesum nicht (3, 6). Denn wer etwas thut, das die Apostel Sünde nennen, der thut etwas, das wider den, durch Jesum erklärten, Willen Gottes (ανομια) ist. Denn die von den Aposteln verbotene Dinge, die von ihnen für Sünden erklärte Handlungen, sind wirklich von Gott durch Jesum verboten (v. 4.), wie Johannes aus dem

frey seien, und auf der anderen Seite von Johannis-Jüngern die Vergebung der Sünden an Johnnis Taufe gebunden wurde (S. Herrn Prof. Norbergs Briefe S. 268. 356.); so lässet sich begreiffen, warum der Apostel eine so alte Wahrheit aufs neue schreibt. Er will seinen Schülern alle Zweiffel benehmen, ob sie denn auch auf dem rechten Wege der Seligkeit seien (2, 21. 24. f.), und ihnen ihre Gemüths-Ruhe und gute Zuversicht (1, 4.) gegen die Einwendungen der Gegner (726.) sichern.

*) So bald diese Säze der gnostischen Moral des Cerinthus widersprechen; so kan man nimmer zweiflen, ob αμαρτανειν 3, 6. 9. 5, 18.), αμαρτιαν ποιειν (3, 8. f.) von einzelnen Vergehungen, oder von einem unordentlichen Wandel zu verstehen sey. Die Ausdrücke bedeuten eben so viel, als das gnostische αδιαφορως ζην (vergl. den Clemens a. a. O. S. 442.), also in Sünden leben nicht (vergl. 2, 1.) fehlen, irgend etwas unrechtes thun.

dem Munde Jesu gehört hat. Strafe Gott schon nicht alle Vergehungen sogleich mit Krankheiten, oder gar mit dem Tode (5. 16. f.), so bleibe es doch dabei, daß alles, was die apostolische Lehre für Unrecht (ἀδικιαν) erkläre, auch wirklich Sünde sey (v. 17.). Ein Kind Gottes lebe nicht in Sünden, sondern nehme sich in Acht, daß (και*) der Arge durch seine Werkzeuge, die Welt (v. 19. 4, 4.), oder (§. 75.) die Verführer (v. 1. 3. f.) und ihren Anhang (v. 5.), ihm nicht schaden könne (5, 18.); kein rechtschaffener Christ werde den Cerinthianern Gehör geben (vergl. 4, 5. f. 2, 19.), wenn sie ihm das, was die apostolische Lehre als Sünde verbiete, frey geben wollen. Aus der, gleich nach v. 18. zum Beschluß noch angehängten, Warnung (v. 21.) lässet sich vermuthen, daß die Cerinthianer, nach ihrem Uebergang vom Heidenthum (§. 51.) zum Christenthum, besonders auch aus dem Besuch der Götzentempel (vergl. 1 Kor. 8, 10.) keine Schwierigkeit gemacht, und diejenige, welche etwa zu den daselbst gewöhnlichen Lastern hingerissen wurden (10, 7. ff.), damit entschuldiget haben, daß wenigstens ihre, mit Gott bekannt gewordene, Seele an den Ausschweiffungen des Körpers keinen Antheil nehme. Wenigstens finden wir bey anderen Gnostikern solche Grundsätze**).

§. 42.

Cerinths Lehrbegriff hat nach dem Irenäus zween Haupttheile, deren einer seine Meinungen von der Schöpfung der Welt,

*) Vergl. Off. 18, 1. 21. Obss. ad anal. & syn. hebr. p. 301. f.
**) S. Walch S. 304. 368.

Welt, der andere hingegen seine Gedanken von der Person Jesu in sich faßt. Da der erste Lehrsaz mit seinen Folgen bereits (§. 40. f.) vorgetragen ist: so fragt sich nun, was Cerinth von Jesu gehalten habe. Er gab

I.) zu, daß Jesus den wahren Gott bekannt gemacht und Wunder gethan habe, oder daß er ein von Gott beglaubigter, wahrhaftiger Lehrer gewesen sey. Hingegen sollte

II.) ein grosser Unterschied zwischen Jesu und Christo Statt finden.

1.) Jesus sey nicht von einer Jungfrau geboren — denn das sey unmöglich — sondern er sey ein Sohn Josephs und der Maria, wie alle übrige Menschen, Kinder eines Menschen-Paares sind. Indessen sey er

2.) heiliger und weiser gewesen, als andere Menschen (plus potuisse iustitia & prudentia & sapientia ab (præ) hominibus). Christus hingegen sey

3.) erst nach der Tauffe Jesu, (da er nemlich aus dem Wasser schon wieder heraufgestiegen war Matth. 3, 16. Marc. 1, 10.) in Gestalt einer Taube, über ihn gekommen, und Jesus habe

4.) alsdenn, (in Kraft des mit ihm verbundenen Christus,) den vorhin unbekannt gewesenen (§. 40. n. II.) Vater verkündigt und Wunder verrichtet.

5.) Am Ende (in fine) habe sich Christus wiederum von Jesu getrennt, so, daß dieser für sich allein gelitten habe. Doch sey Jesus

6.) wieder auferstanden;

Herr

Herr Merkel glaubt (S. 127. f.), dieser Saz schicke sich in kein gnostisches Lehrgebäude. Denn wenn die höhere Kraft, die Jesum bei seinem Leiden verließ, ihn wieder lebendig gemacht habe, weil sie es für unschiklich hielt, ihn todt und besiegt unter der Gewalt des Weltschöpfers erliegen zu lassen: so sey es ja noch weit unschiklicher gewesen, daß sie es so weit kommen ließ, daß er auf Anstiften des Weltschöpfers von seinen Feinden getödtet wurde. Allein auch von den Gnostikern wurde der Tod Jesu nicht blos als das Werk seiner Feinde betrachtet, sondern Gott hatte auch nach ihrem System seine gute, mit der Absicht, warum er diese Person auf der Welt erscheinen ließ, übereinstimmende, Ursachen*) bey Zulassung des Todes Jesu. Wenn nun diese erreicht waren, so konnte Jesus wieder auferstehen. Ueberhaupt zweifle ich sehr, ob irgend eine christliche Parthey der Gnostiker diesen Theil der Geschichte Jesu geläugnet habe. Ueber die unsichtbare Geschichte Jesu und über die unsichtbare Ursachen und Absichten seiner äusseren Begebenheiten dachten sie freilich äusserst willkührlich, aber die sichtbare, von vielen Zeugen beobachtete, Begebenheiten suchten sie immer mit ihrem System zu vereinigen. Selbst die Doketen glaubten eben so wol eine Schein-Auferstehung, als eine scheinbare Kreuzigung. Marcion hat das 24ste Kapitel Lucä in seiner Ausgabe nicht weggelassen, sondern angenommen, daß sich Jesus seinen Jüngern, freilich in einem Schein-Körper, wie er auch vor der Auferstehung gehabt haben sollte, gezeigt habe**). Eben so wenig läugnen die Manichäer die Erscheinung selbst, daß Chri-

stus

*) Siehe den sel. Walch a. a. O. S. 512. *Beausobre* Hist. de Manich. T. II. p. 545. f.

**) *Tertulliani* L. IV. adv. Marc. c. 43.

stus sich nach dem Tode lebendig gezeigt habe, wenn gleich die Auferstehung so gut, als andere körperliche Handlungen oder Begegnisse Christi, ein blosses Scheinbild war. *). Freilich hatte der Phantasiast, wenn er eine Auferstehung Christi annehmen wollte, neben der Unbequemlichkeit, noch eine Geschichte weiter für ein blosses Schattenspiel erklären zu müssen, auf der anderen Seite den Vortheil, daß eine Schein-Auferstehung Christi mit der Läugnung einer Auferstehung unserer wirklichen Körper in keinem Widerspruch stand, da hingegen Cerinthus und Carpokrates, welche Jesu einen wahrhaftigen Körper, wie allen anderen Menschen (n. 1.), zuschrieben, zwar eine wirkliche Auferstehung desselbigen zugeben konnten, aber sich dadurch der Schwierigkeit aussezten, daß die böse Materie, das Werk einer von Gott gänzlich verschiedenen und mit ihm unbekannten Kraft (§. 40. n. I.) oder böser Engel (§. 39.), wieder mit der Seele Jesu vereinigt wurde, welches allen Gnostikern wider die Güte und Weisheit Gottes so sehr zu streiten schien, daß sie die Auferstehung unserer Leiber läugneten (§. 40. n. III). Allein es lässet sich doch wohl einsehen, wie sich Cerinthus aus der Verlegenheit ziehen konnte. Aus eben der Ursache, aus welcher Christus während seiner Verbindung mit Jesu durch ihn Wunder verrichtet. (§. 42. n. II. 4.), selbst Todte erwekt hat, führte er seinen getödteten Leib lebendig aus dem Grabe, um durch dieses Wunder seine Predigt von dem unbekannten Vater zu bestätigen, und gegen die Zweifel, welche sein schmählicher Tod hätte veranlassen können, sicher zu stellen

*) S. *Augustinum* de haeres. c. 46. & L. 29. contra *Faustum* c. 2. T. VI. Opp. Basil. 1543. col. 23. 470.

stellen, wozu eben nicht nothwendig erfordert wurde, daß sich Christus wiederum wie bey der Taufe, mit Jesu in eine nähere Verbindung sezte *) So gut Christus durch Jesum auf andere Personen ausser ihm, z. B. auf jene verstorbene Tochter (Matth. 9, 18 ff.), wirkte: so gut konnte er auch auf Jesu begrabenen Leib wirken, ohne sich mit ihm zu verbinden. Er muß ohnehin schon vor seiner näheren Gemeinschaft mit Jesu, die bey der Taufe anfieng, auf ihn Einfluß gehabt haben, um ihm die starke und grosse Seele **) zu geben, wodurch er die böse Materie, aus welcher sein Leib bestund, viel glüklicher als andere (n. 2.), beherrschen konnte. Vielleicht nannte Cerinth Jesum eben auch in dieser Rüksicht einen Sohn Christi ***). Wie nun die von Christo durch Jesum lebendig gemachte Personen endlich durch den natürlichen Tod von ihrem Körper wiederum frey wurden: so konnte ja Christus den ausserordentlichen Menschen Jesus, wenn der Zwek der Wiederbelebung seines Leibs erreicht war, oder wenn er seine Lehre durch Offenbarung seines Lebens hinlänglich bestätiget hatte, und nun seine sichtbare Gegenwart nimmer nöthig war, durch ein Wunder von dem Leibe wieder entbinden. Will man diese Hypothese nicht annehmen: so konnte Cerinthus auch geglaubt haben, daß der verstorbene Jesus für die kurze Zeit seiner Offenbarung vor seinen Jüngern blos einen Schein-Körper erhalten habe, wodurch

*) Vergl. Merkel S. 128.

**) Vergl. die Vorstellung des Carpokrates (bey dem Iren. B. 1. K. 25. §. 1), die ohnehin dem Cerinthischen Begrif von dem HErrn am nächsten kam (K. 26. §. 2).

***) Irenäus B. 3. K. 16. §. 1. vergl. oben. §. 22. und Repertor. Th. 14. S. 130.

wodurch denn die spätere *) Gnostiker Veranlassung bekommen haben könnten, der Hypothese eine weitere Ausdehnung zu geben und Jesu auch in der Zeit vor seinem Tode blos einen Schein-Körper zuzuschreiben. Wenigstens hätte Cerinth, dieser Meinung ungeachtet, sagen können, daß Jesus auferstanden sey, wie z. B. der Manichäer, Fortunatus, wirklich gesagt hat **), Christum a patre esse de medio mortuorum resuscitatum. Es schien wenigstens so. Man sah ihn wie der in einem Körper. Er war (specietenus ***) auferstanden. Dem sey wie ihm wolle, so ist

7) klar, daß die höhere Kraft, welche nach Cerinths System mit dem Menschen Jesu auf eine ganz kurze Zeit (n. 3. 5.) verbunden war, mit ihm nicht könne Eine Person ausgemacht haben, oder daß Cerinth die Person unseres Herrn in zwey von einander ganz verschiedene, und meistentheils wirklich von einander getrennt gewesene, Subjecte getheilet habe †). Wenn auch Cerinth gesagt hat (§. 21.), Jesus sey Christus, wie nachher die Valentinianer eine orthodoxe Sprache geführt haben ††), und die Gnostiker überhaupt einer solchen Heucheley beschuldigt werden †††); so war dies selbst von der Periode

*) Es ist nicht erweislich, daß es schon vor dem Cerinthus, zur Zeit des Apostels Johannes, Doketen gegeben habe. Die Stellen in Johannis Briefen (1 B. 4, 3. 2. B. 7.), auf welche man sich gemeiniglich beruft, scheinen ganz einen anderen Sinn zu haben (§. 21.)

**) Disp. I. cum *Augustino* (l. c. col. 162.)

***) Vergl. den Faustus beym Augustin (L. 29. c. 1. col. 469.)

†) Iren. B. 3. K. 16. §. 5.

††) A. a. O. §. 1. K. 15. §. 1. 2. B. 4. K. 33. §. 2.

†††) B. 3. K. 16. §. 6.

riode zwischen der Taufe und dem Leiden Jesu so ungeschikt gesprochen, als wenn man einen Propheten (vergl. n. I. II. 4.) hätte den h. Geist nennen wollen *), und vor seiner Taufe (n. 3.) und seit seinem Leiden (n. 5. 6.) konnte Jesus auch nicht einmal in jenem ungewöhnlichen Sinn der Christ heissen.

III.) Die höhere Kraft, welche sich auf einige Zeit mit Jesu verbunden haben sollte, oder Christus war geistlicher Natur (existebat spiritualis). Sie kam von Gott (ab ea principalitate, quæ est super omnia), aus dem Himmel (de superioribus **), und gieng bey herannahendem Leiden Jesu wieder dahin (in pleroma §. 22.) zurük. Sie stammte zunächst von Gott ab, und war über alle himmlische Kräften so weit erhaben, das sie ihnen unbegreiflich seyn sollte (§. 22.) Eben vermöge dieser besonderen Verbindung mit Gott war auch sie vorzüglich fähig, den unbekannten Vater durch Jesum) bekannt zu machen (n. 4).

§. 43.

Da es Johannes selbst als Hauptzwek seines Evangelii angiebt (20, 31), zu beweisen, daß Jesus sey Christus, der Sohn Gottes: so lässet sich zum voraus vermuthen, der Apostel werde vornemlich Cerinths Christologie bestreiten, wenn er anders im Sinn hatte, den Cerinth zu widerlegen. Das andere Hauptstük seines Lehrbegriffs von der Schöpfung der Welt (§. 40. n. I.) wurde ohnehin von der anderen Gattung der Gegner des Evangelisten (§. 4. ff.) eben so wol verworfen, als von den apostolischen Christen. Um so weniger war

*) Vergl. Zacharia Einl. zu den kathol. Briefen gegen das Ende.
**) Iren. B. 3. K. 11. §. 3.

war es also nöthig, den Beweis, daß Gott die Welt geschaffen habe, in einer gegen Johannis-Jünger und Cerinthianer zugleich gerichteten Schrift umständlich zu führen. Was hingegen wider Cerinths Christologie behauptet wurde, das widerlegte die Johannis-Jünger nur um so mehr. Wenn auch Cerinth noch zu gering von dem Stifter der christlichen Religion (τῳ λογῳ §. 22.) dachte, der ihn doch für einen Propheten hielt (§. 42. n. I.), welchen die höchste Kraft nach Gott (§. 42. n. III.) während seines Lehramts unterstüzt habe (§. 42. n. II. 3. 4.); wie viel grösser muste denn der Irrthum der Johannis-Jünger seyn, welche Jesum überall verwarfen? Vielleicht schließt man eben daraus, daß der Evangelist gar nicht auf Cerinth gesehen habe, weil auch gegen die Johannis-Jünger brauchbar war, was er von Jesu Christo gegen den Cerinthus schreiben konnte? Es ist freilich gerader Gegensaz gegen Cerinth, wenn Johannes behauptet,

1.) das Höhere, was am Anfang der Dinge schon bey Gott war (1, 1. f.), es mag nun Christus oder anders heissen, sey Mensch geworden (v. 14. *), und mit dem Menschen, der sich unter den Aposteln aufgehalten habe, in eine solche Verbindung getreten, daß der Mensch und die höhere Natur als Eine Person betrachtet werden dürfen, und man nicht blos von dem Beystand des Stifters der christlichen Religion, sondern von der Person selbst, welche unter den Menschen gewohnt

*) Die Brauchbarkeit dieser Stelle gegen Cerinth und andere Gnostiker hat auch Irenäus eingesehen (B. 3. K. 11. §. 3.).

wohnt hat, (dem λογω §. 22.), sagen könne, sie sey am Anfang bey Gott gewesen. (Vergl. §. 42. n. II. 7)

2) Das Höhere, was Mensch worden sey, man gebe ihm nun den Namen Christus oder einen anderen, sey nicht blos die erhabenste Kraft nach Gott (§. 42. n. III.), sondern Gott selbst (v. 1.)

Allein ich habe oben (§. 4.) selbst zugegeben, daß die angeführte Erklärung des Apostels auch gegen Johannis-Jünger gelte, und ich würde mich also durch den Widerspruch, worin sie mit dem Cerinthischen Lehrbegriff steht, noch nicht berechtiget glauben, sie als absichtliche Aeusserung des Apostels gegen den Cerinth zu betrachten, wenn es nicht aus dem ersten Brief Johannis gewis wäre (§. 22.), daß Johannes die Cerinthianer mit den Jüngern des Täufers zusammenzunehmen pflegte, wenn er, wie eben in dem Evangelium (20, 31.), behauptete Jesus sey Christus, der Sohn Gottes. Wenn der Cerinthischen Christologie in dem Evangelium gerade zu widersprochen wird, und es aus anderen Gründen erweislich ist, daß Johannes den Cerinthischen Lehrbegriff gekannt und sich demselbigen widersezt habe: so müste man in der That sehr geneigt zum Zweifeln seyn, wenn man nun behaupten wollte, daß es nur zufällig sey, wenn der Apostel in seinem Evangelium den Cerinthianern widerspreche, welche er doch in einer anderen Schrift absichtlich mit den Johannis-Jüngern zugleich bestreitet. Lässet sich noch überdieß erweisen (§. 73. ff.), daß Johannis Evangelium und erster Brief der Zeit und Absicht nach zusammengehören, und im Grunde einen Plan ausführen: so ist der Schluß von

den

den im ersten Brief bestrittenen Gegnern auf die im Evangelium widerlegte Partheien um so widersprechlicher. Aber auch selbst in der Vorrede des Evangelii scheinen mir einige Stellen zu seyn, die sich auf Unterscheidungslehren der Cerinthianer von den Johannis-Jüngern beziehen, und also deutlich zu erkennen geben, daß der Evangelist jene Parthey vor Augen gehabt habe. Auch gegen die Jünger des Täuffers konnte bemerkt werden, daß der Urheber der christlichen Religion nicht blos ein Licht, oder (§. 22.) ein wohlthätiger Lehrer der Menschen gewesen sey, wie Johannes §. 16.), sondern daß er zugleich der Urheber aller lebendigen Dinge (1, 4.), ja aller Geschöpfe (v. 3.) sey, und sich also zwischen ihm und dem Menschen Johannes (v. 6. §. 4), durch welchen nichts entstund, sondern welcher selbst, wie alles (v. 3. f.), durch den Stifter des Christenthums entstund (v. 6.), ein unermeßlicher Unterschied finde. Wenn aber unser HErr einmal für Gott erklärt war (v. 1.), und zwar noch ausdrüklich in dem Sinn für Gott erklärt war, daß er der Schöpfer aller Dinge sey (v. 3.); so war es für Johannis-Jünger, die alle Dinge ohne Ausnahme als Geschöpfe Gottes ansahen, ganz überflüßig, noch besonders hinzuzusezen: ohne ihn sey nichts entstanden, was entstanden ist, und die Bemerkung v. 10. noch einmal zu widerholen, die Welt sey durch ihn entstanden. Hingegen einem Gnostiker, der blos die himmlische Kräfte (§. 42. n. III.) und etwa den unsichtbaren Geist des Menschen von Gott herkommen, aber die Materie oder sichtbare Welt (§. 40. n. I. III.) durch eine andere, mit Gott unbekannte, Kraft entstehen ließ, durfte wohl gelegentlich gesagt werden, wenn der Stifter des Christenthums Gott (v. 1.),

der

der Urheber aller Dinge (v. 3.), genannt werde, so sey nicht blos das Unsichtbare, sondern nach dem apostolischen Begriff von der Schöpfung, alles ohne Ausnahme (v. 3.), auch diese sichtbare Welt verstanden, in welcher sich die, nach dem gnostischen System aus der Materie und der Tyranney des Weltschöpfers entspringende, Finsternis und Unkenntnis Gottes finde (v. 5. 10.). Eben derjenige, der Gott bekannt gemacht habe (§. 42. n. II. 4.), und also das moralische Licht der Menschen sey, müsse auch als die Quelle des physischen Lebens betrachtet werden (v. 4.). Irenäus hat schon die angeführte Stellen (v. 3. 10.) als Widerspruch gegen die gnostische Hypothese von der Schöpfung der Welt betrachtet (B. 3. K. 11. §. 1. 2.). Wenn er aber auch v. 11. dahin erklärt, daß der Herr in die Welt als sein Werk und Eigenthum gekommen sey: so würde v. 11. ganz dasselbige sagen, was unmittelbar vorher (v. 10.) schon gesagt ist. Wahrscheinlicher ist das jüdische Volk unter den Seinen zu verstehen. Indem aber dieses ein Volk Christi (οἱ ἴδιοι) heißt, welcher, auch nach Cerinths System (§. 42. n. II. 4.), Gott bekannt gemacht hat (vergl. v. 18), und nach v. 1. Gott selbst ist; wird der Hypothese (§. 40. n. II.) widersprochen, daß das jüdische Volk dem mit Gott unbekannten, und von Gott so sehr verschiedenen Welt-Schöpfer angehört habe, wie denn auch schon die Voraussezung, daß, wenn ja die Welt Christum nicht schäzen wollte (v. 10), wenigstens das jüdische Volk ihn hätte annehmen (v. 11.) oder (v. 12.) an ihn hätte glauben sollen, deutlich genug zu erkennen giebt, daß dieses Volk auf die von Christo ertheilte Erkenntnis Gottes besondere Vorbereitungen genossen habe, und also

die

die Anstalten unter diesem Volk mit ganz anderen Augen angesehen werden müssen, als nach dem Cerinthischen Lehrgebäude.

§. 44.

Die Säze, welche Johannes in dem Eingang seines Buchs von dem Stifter unsrer Religion aufstellt, werden in dem Evangelium selbst aus den eigenen Aussprüchen des Herrn erwiesen. Diese musten auch bey vernünftigen Johannis-Jüngern gelten, wenn sie durch den Johannes selbst (§. 5. f.) und durch Wunder (§ 7.) beglaubiget waren. Aber gegen Cerinth entschieden sie gerade zu (§. 42. n. I.). Nur bey den Reden, welche K. 13. ff. erzählt sind, könnte hierüber ein Zweifel entstehen, weil sie erst am Ende gesprochen sind, wo nach Cerinth die Verbindung Jesu mit Christo, auf welcher die Göttlichkeit seiner Verkündigung beruhete, (§. 42. n. II. 4.), wieder aufgehört haben sollte (a. a. O. n. 5.). Deßwegen erinnert der Evangelist in dem vorgesezten (13, 1—3.) Eingang ausdrüklich, daß die freilich nun gekommene Zeit seines Abschieds von der Welt (v. 1.), die lezte Periode (ΤΕΛΟΣ v. 1., *finis* §. 42. n. II. 5), da Judas schon damit umgegangen sey, seinen Herrn zu verrathen (v. 2.), keinen Unterschied mache. Der Abschied des Herrn von der Welt habe ihn nicht aus der Bekanntschaft mit Gott gesezt, sondern er sey nur Rükkehr zu Gott gewesen, von welchem Er gekommen sey, und Er sey sich auch auf dieser niedrigsten Stufe, jener hohen Würde (vergl. §. 43. n. 1.), von Gott gekommen zu seyn, und des Zusammenhangs seiner Niedrigkeit mit seiner Herrlichkeit, zu deren vollen Genuß er eben duch jene erniedrigende Umstände gelangt sey, aufs lebhafteste bewußt gewesen (v. 3. 1.).

Die

Die Johannis-Jünger sollten sichs merken (v. 15. §. 14.), wie der von Johanne selbst so hoch geschäzte Jesus bis ans Ende seines Lebens (v. 1.) die ihnen so verhaßte Leute, die den Täuffer nicht für das rechte Licht halten, so sehr geliebt, und wie tief er sich, bey allem Gefühl seiner Hoheit (v. 1. 3.), zu ihnen herabgelassen habe (v. 4. ff.), ja wie er eben in dem Bewußtseyn (v. 3.), daß sein Vater ihm alle Menschen *) ohne Unterschied der Nation zu beseligen übergeben habe (17. 2. §. 13.), und sein bevorstehender (13, 3.) Hingang zu Gott diese grosse Absicht zu seiner und zu seines Vaters Ehre befördern werde (12, 23 — 32. §. 13.), seinen Jüngern, durch welche (17, 18. 20. 13, 20) er nach seinem Hingang (16, 7 — 11) aus Juden und Heiden eine Gemeinde sammlen wollte, noch beym Abschied ein Beyspiel habe geben wollen (13, 15), das durch sie (17, 20.) auf alle seine künftige Jünger (13, 35.) fortgepflanzt werden, und gegenseitige Liebe und Eintracht (17, 21. §. 89.) unter denen befördern sollte, welche ihm der Vater aus allen Völkern zu beseligen übergeben habe (13, 3. vergl. 17, 2. 24.). Der Evangelist wollte durch seine Vorrede zu den lezten Worten Jesu die Johannis-Jünger zum Voraus auf die nachfolgende (v. 12. ff. 34. f. 15, 12. ff.) Ermunterungen zur Liebe gegen die Christen (§. 14.) aufmerksam machen. Aber auch (vergl. §. 51.) den Cerinthianern wollte er den Gesichtspunkt bestimmen, woraus sie die folgende Reden Jesu zu betrachten haben. Sie sollten daraus erkennen, wie ganz anders Jesus sein Leiden angesehen habe, als sie. Seinen Ausgang aus der Welt

*) Die gleichlautende Stelle 17, 2. (§. 95.) zeigt, daß παντα 13, 3. nicht alle Dinge, sondern alle Menschen (πασαν σαρκα, oder παντας 12, 32.) anzeigt. Johannes liebt überhaupt das neutrum statt des masculini. Vergl. 3, 6. mit v. 8. und 6, 37. 39. mit v. 40. 1. B. 5, 4. mit v. 1. S. auch Off. 3, 2. 21, 27.

Welt betrachtete er als Hingang zu Gott (16, 18. 10. 16. 17, 11. 14, 12. 16, 5.), von dem er nicht erst bey seiner Taufe (§. 42. n. II. 3.) einen Beystand erhalten habe, sondern gleich bey seiner Erscheinung in die Welt gekommen sey (16, 28.). Noch immer (14, 7 — 11. 20. 23. 16, 15. 17, 21.), selbst zu der Zeit, da ihn alle seine Jünger verlassen würden (16, 32.), glaubte er in der engen Verbindung mit Gott zu stehen, kraft welcher (vergl. §. 42. n. II. 4.) er Gottes Worte reden und Wunder verrichten konnte (14, 10. f.). Selbst vor Pilatus gab er sich noch für einen König aus (18, 37.), der zwar kein Reich habe, wie irdische Regenten, aber doch ein wahres (§. 84), überirdisches, himmlisches Reich (v. 36.). Er sey nicht erst bey seiner Taufe (§. 42. n. II. 3.) auf eine kurze Zeit zu einer höheren Würde gelangt, sondern er sey gleich in der Absicht geboren †), um als dieselbige Person, die Mensch (vergl. 5, 27), und Nachkomme Davids ist, jenes überirdische, ewige Reich zu besitzen ††). Freilich sey er nicht in die Welt gekommen, um da ein für die Oberherrschaft der Römer gefährliches Reich aufzurichten, aber doch um die Wahrheit, besonders Luc. 4, 43. Marc. 1, 14. 15.) die Wahrheit, daß er ein überirdisches Reich habe, bekannt zu machen, um zu sagen, was an der Sache sey, und wie sichs mit seinem Reich verhalte *). Wenn er sich vorhin für den König von Israel (Joh. 12, 13.), oder (1, 50.) für Christus, den Sohn Gottes Luc. 1, 32. f.) erklärt hatte (§. 6.): so behauptet ers auch jezt noch, in seiner tiefsten

†) Εις τουτο γεγεννημαι scheint sich auf das vorhergehende (vergl. Luc. 1, 31 — 33.), und hingegen εις τουτο εληλυθα εις τον κοσμον auf das folgende zu beziehen. Wollte man beide Ausdrücke mit ινα verbinden, so wäre der eine ganz überflüßig.

††) Vergl. Luc. 1, 32. 33. und Diss. de notione regni coelestis. §. VI.

*) *Mori* Epit. theol. christ. p. 194. ed. 2.

tiefsten Erniedrigung, als Wahrheit, die keine Untersuchung scheue (vergl. Joh. 18, 20. f.), und jedem Liebhaber der Wahrheit einleuchten werde (v. 37.). Auf dies Bekenntnis, daß er Christus, der Sohn Gottes (18, 7. vergl. Matth. 26, 63. ff. §. 52), der König von Israel, sey, starb er, wie aus der Ueberschrift seines Kreuzes öffentlich kund wurde (Joh. 19, 20), und die Vorsehung Gottes lenkte es so, daß seine Aussage, die die Ursache seines Todes war (Matth. 27. 37.), in der Ueberschrift des Kreuzes, gegen alle Protestation der Juden (Joh. 19, 21.), als wirkliche Wahrheit ausgedrükt stand (v. 22.). Würde wol der einsichtsvolle Jesus noch am Ende seines Lebens so groß von sich gedacht, würde der heiligste Mensch (§. 42. n. II. 2) so von sich gesprochen haben, wenn izt seine vorige Verbindung mit Christus und Gott nimmer Statt gefunden hätte? Oder hat denn Jesus in der früheren Periode, in welcher er nach dem Cerinthischen Lehrbegriff mit Christus verbunden und ein untrüglicher Prophet war, seine lezte Schiksale anders angesehen? Nicht blos in Rükficht auf seine Taufe (1, 33. f.), sondern in Hinsicht auf sein Dahingeben in den Tod am Kreuz (3, 16. vergl. v. 14. 12, 32. f.) betrachtete er sich eben wie 17, 7. auch schon damals als den eingebornen Sohn Gottes, und als den Urheber unserer Seligkeit (3, 15 — 17. 6, 51.). Nicht blos so lang er öffentlich lehrte (10, 26.), sondern vorzüglich auch bey seinem Tode hat er sich als einen guten Hirten der Schafe gezeigt (v. 11 — 17. †), dem sie ewiges Leben zu danken haben (v. 10. 28.). Er ließ sein Leben, nicht weil er von einem höheren Beystand entblösset war, sondern ganz freiwillig, und er hatte auch Macht, es wieder zu nehmen (v. 18. 2, 19 — 22). Und wie

deut-

†) Vergl. 15, 13.

deutlich hat Jesus in seiner, durch ein Wunder bestätigten (12, 28. 30.), Rede v. 23. ff. sein bevorstehendes Leiden und Sterben (v. 27. 24. 32. f. *) für einen Schritt zu weiterer Offenbarung seiner Herrlichkeit erklärt (v. 23. 24.), da seine Hoheit so wol durch grössere Seligkeit seiner eigenen Menschheit (v. 23. 26. **), als auch durch das Wol anderer Menschen (v. 24. 26. 32. §. 13. ***) in vollem Glanz erscheinen werde? Wie sich sein Vater in der früheren Periode, von der es Corinth selbst zugab, durch Jesu Lehre und Wunder verherrlicht hatte; so wollte er sich auch in der fürchterlichen Zeit seiner lezten Leiden (v. 27.) verherrlichen. Es war vom Himmel herab gesagt (v. 28.), was Jesus am Ende (13, 1.) versichert hat (v. 31. f.): nun, da der Verräther seine Absicht ausführen wird (v. 27. 30.), ist es an dem †), daß ich verherrlicht werde, denn

(και

*) Der Ausdruk υψωθηναι εκ της γης v. 32. ist eine so genannte Constructio prægnans, die so viel heisst, als υψωθηναι και απελθειν εκ της γης, wie z. B. απωλετο απο σε Off. 18, 14. für απωλετο και απηλθεν απο σε steht. Vergl. Obss. gr. p. 425 f. Das εκ της γης deutet auf eine Entfernung Jesu von der Erde (vergl. Joh. 12, 35. f.), wie auch das Volk wol eingesehen hat (v. 34.); das υψωθω bestimmt (v. 33.) hingegen die Art seines Todes, wie 8, 28. wo das υψων gewis nicht Verherrlichung anzeigt, die ja Werk Gottes, nicht der Juden war. Uebrigens ist sicher, daß υψωθηναι ΕΚ ΤΗΣ ΓΗΣ die Entrückung Jesu aus der gegenwärtigen Welt, die auf seine Erhöhung ans Kreuz erfolgt ist, mit anzeigt. Vergl. Beyträge zur Bef. des vern. Denkens in der Rel. Heft 5. S. 24. f.

**) Vergl. 17, 1. 5. 24. 14, 28.

***) Vergl. 17, 2. f. 24.

†) Aus 17, 1. erhellt, daß νυν εδοξασθη so viel ist, als εληλυθεν η ωρα τα δοξασθηναι. Ueberhaupt versezt sich Jesus in seinen lezten Reden öfters an das Ende seiner Leiden, und betrachtet den Tod, oder (12, 24.) den Weg zur vollen Offenbarung seiner

(καὶ *) Gott ist durch mich verherrlicht worden (vergl. 17, 4. 6. 8. 12.). Ist Gott durch mich verherrlicht worden, so wird er mich auch bey (ἐν **) sich verherrlichen, und das bald.“ Ueberdies enthalten auch die lezte Geschichten Jesu Beweise genug, daß Jesus damals des Vermögens, Wunder zu thun, durchaus nicht beraubt und also (§ 42. n. II 4.) die höhere Kraft auch am Ende (13, 1.) noch ***) mit ihm verbunden gewesen sey, wie zuvor. Vergl. 18, 6. 13, 38. Auf die Vorherverkündigung der Verrätherey des Judas (v. 10. f. 17. f. 21. ff.) will ich mich nicht einmal berufen, weil sie nur Wiederholung einer älteren Weissagung war (vergl. 6, 70. 64.) Indessen ist doch merkwürdig, daß Jesus hier, wo er die Per-

Herrlichkeit, bereits als zurük gelegt. „Ich bin nimmer in der Welt“ (17, 11.). „Ich war in der Welt“ (v. 12.). Tellers Antithesen S. 35. Und in dieser Rükficht konnte er v. 4. sagen: „ich habe deinen Auftrag vollendet“, von dem doch Jesu Tod auch ein Theil war (10, 17. 14, 31.), „nun (weil ich nimmer in der Welt bin, alles, auch das Gebot, mein Leben zu lassen, vollzogen habe,) ist nichts übrig, als daß du mich verklärest bey dir.“ Eben so heißt es auch Matth. 26, 64. „von nun an werdet ihr erfahren, daß ich zur Rechten Gottes size.“ Man sieht leicht, daß der Sinn ist: allernächstens bin ich nimmer in der Welt, habe ich meines Vaters Auftrag erfüllt, werde ich zu Gottes Rechten sizen. Vergl. §. 86.

*) Vergl. καὶ 1 Joh. 1, 2. zu Anfang, und Off. 19, 3. Phil. 4, 12.

**) K. 17, 5. steht παρὰ dafür. Vergl. 1 Joh. 5, 6. §. 21. Col. 3, 3. und Herrn Stadt-Pf. Göz über Matth. 24, 15. S. 449.

***) Wenn Cerinth angenommen hat, daß sich Christus mit dem auferwekten Jesu wiederum verbunden habe, bis er die Wahrheit seiner Lehre durch die Offenbarung seines Lebens bewiesen haben, und denn seinen Leib wieder ablegen würde: so mußte ein Cerinthianer die Beweiskraft der K. 20. f. erzählten Reden Jesu

Person des Verräthers erst näher bestimmt (13, 26. f.), ausdrüklich sagt, er spreche deswegen von der vorseienden schändlichen Handlung, eh sie vollzogen werde, noch einmal, damit, wenn sie nun vollbracht werde, die Jünger aus seiner Vorhersagung in ihrer hohen Meinung von seiner Person befestiget werden (v. 19.). Er muß sich also noch izt als eben den erhabenen Propheten angesehen haben, der er in der früheren Periode war. Wenn wir aber auch hierauf keine Rükſicht nehmen wollen, so bleibt gewis, daß Johannes den oben §. 42. n. II. 5. beschriebenen Lehrsaz des Cerinthus aus Jesu lezten Reden und Thaten hinlänglich widerlegt, und eben dadurch die, von Cerinth gröstentheils anerkannte (a. a. O. n. I.), Beweiskraft der Reden Jesu auch in Rükſicht auf die lezte Aussprüche K. 13. ff. gerettet hat. Wir können uns also in der Folge (§. 46. 48. f.) auf alle Nachrichten des Evangelisten von den Worten seines Herrn ohne Unterschied berufen.

§. 45.

Gegen die Cerinthische Divisionem Domini (§. 42. n. II. 7.) erweiset Johannes an mehreren Orten die persönliche Vereinigung (§. 43. n. I.) des Menschen Jesu mit einer höheren Natur. So wird z. B. 3, 13. dieselbige Ver-

ohnehin zugeben. Nahm aber Cerinth zwischen dem auferwekten Jesu und Christo keine weitere Verbindung an, wie dies auch möglich ist (§. 42. n. II. 6.): so beweiset ihm Johannes durch die von Jesu erzählte Wunder (21, 6 — 11. 18. f. vergl. Repertor. Th. 14. S. 181. K. 20, 27. §. 46. K. 20, 19. 26. vergl. Michaelis Auferst. Gesch. Christi S. 266.), daß Er aber hier den höheren Beystand genossen habe, der seine Versicherungen glaubwürdig machte.

Person, die des Menschen Sohn heißt, (in Rükſicht auf ihre höhere Natur) als derjenige beſchrieben, der vom Himmel gekommen iſt, im Himmel war. Jeſus ſagt: „ich finde keinen Glauben (v. 12.), und doch iſt keiner meiner Zuhörer gen Himmel gefahren, (es hat keiner Gott geſehen 1, 18. 6, 46. es kan ſich niemand herausnehmen, von Gott und göttlichen Dingen vollſtändige Kenntnis zu haben), ſondern (ει μη *) der vom Himmel gekommene (vergl. 3, 31.) der von dem Himmel die genaueſte Kenntnis haben muß, und von göttlichen Dingen gleichſam als Augenzeuge ſprechen kan (v. 11. 32. 1, 18. 6, 46.) iſt **) eben der, ſo wenig geachtete, Sohn des Menſchen, der im Himmel war ***).“ Daß das ewige Leben (1 Joh. 1, 2. Joh. 1, 4.) den Menſchen Jeſus nicht blos eine Zeitlang unterſtüzt habe, ſondern Menſch worden ſey (v. 14.), und zu der Perſon unſers HErrn gehöre, wird auch 5, 26. bekräftigt, wo von derjenigen Perſon, die v. 27. des Menſchen Sohn heißt, behauptet wird, der Vater habe ihr gegeben zu haben das Leben in ſich ſelber. Die Kraft, Todte zu beleben (v. 25.) und überhaupt (v. 20. f. 17. 8.) Wunder zu thun, war bey ihr nicht blos was vorübergehendes, das auf einige Zeit zu ihr hinzugekommen wäre, ſondern ſie hatte die Allmacht in ſich ſelber, und wird dieſe ihr eigenthüm-

*) Vergl. Off. 9, 4. 21, 27. Gal. 2, 16. Luc. 4, 27. (§. 55.). Matth. 12, 4. Auch Joh. 6, 46. heißt es: „nicht als wenn jemand den Vater geſehen hätte, ſondern (ει μη) der von Gott iſt, der hat den Vater geſehen.“

**) Vergl. die ähnliche Conſtruction Off. 22, 8. 1 Joh. 5, 6. §. 21.

***) S. den ſel. Bengel bey dieſer Stelle.

thümliche *) Herrlichkeit bey der künftigen Auferstehung und dem Gericht noch besitzen und äussern (v. 27—29. So wenig man, wenn der Vater Tode lebendig macht, an eine andere wirkende Ursache ausser ihm selbst gedenken kan; so wenig darf man (v. 26) die Wirkungen des Sohns zu Belebung der Todten auf Rechnung einer, nicht zu ihm gehörigen, bald mit ihm verbundenen, bald von ihm getrennten Kraft schreiben, sondern man muß die wirkende Ursache in ihm selbst suchen. Jesus Christus hat die Allmacht, die der Vater in sich selbst hat, durch die innigste Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen, und also durch den Willen des Vaters, der jene Vereinigung veranstaltet hat (Kol. 1, 19.), in sich selbst und zu eigen bekommen. Ganz vorzüglich scheint mir noch das sechste Kapitel hieher zu gehören, wo der Herr zuerst überhaupt sagt, Er (v. 35. 41.) sey das lebendig machende (v. 35. vergl. 33.) Brot, das vom Himmel gekommen sey (v. 38. 32. f. 41. f.), Er sey der Urheber einer ewigen Seligkeit, der auch selbst unser Leib theilhaftig werden solle (v. 33. 39. f.). Da ihm aber entgegengehalten wird, was nachher auch von den Cerinthianern behauptet wurde (§. 42. n. II. 1.), wie er doch vom Himmel gekommen seyn könne, da er ein leiblicher Sohn des Josephs und der Maria sey (v. 42.); so spricht er v. 51. von seinem Fleisch, und, da dieser Ausdruk besonders auffällt (v. 52.), so redet er vollends gar von seinem Fleisch und Blut (v. 53—56.), um seinen Zuhörern recht nachdrüklich zu sagen, daß eben die Person, die Fleisch und Blut habe, ein wahrer Mensch sey (v. 62.), und von ihnen für Josephs und Mariä Sohn gehalten werde, eben

*) Vergl. 1, 14. 2, 21.

eben diese Person verschaffe der Welt ewige Seligkeit (v. 51. 53. f.). Damit war auch den Cerinthianern die Ausflucht (§. 42. n. II. 7.) abgeschnitten, Christus, der sich bey der Taufe mit Jesu vereinigt, und die Menschen durch Verkündigung des unbekannten Vaters beglücket habe, sey wirklich vom Himmel gekommen. Denn Jesus hat die Person, welcher wir Seligkeit zu danken, und die wir als das vom Himmel gekommene Brot anzusehen haben (v. 57. f.), so genau bestimmt, daß wir unmöglich blos einen fremden Beystand des Menschen Jesu verstehen können, sondern die Person selbst, welche Fleisch und Blut hatte, in Betrachtung ziehen müssen. Aber nachdem er die Person, welche das vom Himmel gekommene Brot (v. 33.) ist, v. 35. ff. genau bestimmt hat (vergl. v. 58. mit v. 35. 41.); so erklärt er auch v. 62. f. die hart scheinende (v. 60. f.) Rede. Jesus hätte freilich das alles nicht behaupten können, wenn er ein solcher Mensch gewesen wäre, wofür ihn die Juden (v. 42.) und auch Cerinthus ansahen. Da er aber ein Mensch (v. 62.) war, der (in Rükſicht auf die mit ihm zu Einer Person vereinigte höhere Natur) vorhin schon da war (vergl. v. 51. 3, 13. 17, 5.), wohin er am Ende auffahren sollte; so gewann die Sache ein ganz anderes Aussehen. Der Geist, oder das Unsichtbare das vorhin bey Gott (vergl. 1, 1. 2. §. 4.) im Himmel war (6, 62.), ist es, was lebendig und selig macht. Das Fleisch (Menschheit ohne diesen Geist, ein Sohn Josephs und der Maria, wofür man Jesum hielt v. 42.) würde freilich (zum Leben der Welt) nichts nüzen. Aber die Dinge (ρηματα v. 63. דברים *), wovon (ä**) Jesus sprach,

*) Vergl. Luc. 1, 37. 65. 2, 15.
**) Vergl. 1, 15. 46. Phil. 3, 18. Marc. 14, 71. und Kypke bey Eoh. 8, 27.

sprach, sein Fleisch und Blut, waren nicht blos eine Menschheit, wie jede andere, sondern Geist und Leben. Das Unsichtbare, was bey Gott, und Gott*) selbst war (vergl. 1, 1.), das ewige Leben (vergl. v. 4. 1 B. 1, 1. f.) war Fleisch geworden (Joh. 1, 14.), oder in eine solche enge Verbindung mit der Menschheit gekommen, daß die unsichtbare Quelle des Lebens und Wols, und der sichtbare Mensch Eine Person ausmachten, und also derselbige, der Fleisch hatte, und in den Tod gab, von sich sagen konnte, Er sey vom Himmel gekommen, und mache lebendig (6, 51.). Darum konnte der Tod des von den Juden so gering geschäzten Jesu so viel nuzen (v. 51. Ebr. 9; 14.). Darum kan des Menschen Sohn zur ewigen Seligkeit auferwecken (Joh. 6, 54. 5, 27—29). Wäre das Verhältnis, das Cerinth zwischen Jesu und Christo annahm, richtig, und also Jesus ein Mensch, wie alle andere, gewesen, nur daß ihn auf kurze Zeit eine höhere Kraft unterstüzt hätte; so wären die Klagen der Juden (6, 41. f. 52.) gegründet. Blos die Vereinigung des Geistes und Lebens zu Einer Person mit dem Fleisch oder der Menschheit, wovon die hart scheinende (v. 60.) Aussprüche Jesu handleten, benimmt den Einwendungen alle Kraft (v. 63.).

§. 46.

Wie Johannes aus den Worten Jesu dargethan hat (§. 45.), daß das Höhere in ihm mit der Menschheit zu Einer Person vereiniget ist: so beweiset er auch den zweiten (§. 43. n. 2.)

*) Vergl. πνευμα 4, 24.

n. 2.) Saz seiner Vorrede, daß nemlich die höhere Natur in Christo göttliche Natur sey, mit den eigenen Aussprüchen seines Herrn. Jesus hat mehreremale (12, 45. 8, 19.) gesagt, wer ihn sehe, der sehe den Vater. Und in seiner Abschieds-Rede (14, 7. 9.) hat er den Ausspruch dahin bestimmt (v. 10. f.), daß er mit dem Vater in einer so engen und vollkommenen Verbindung stehe, daß, wer ihn höre, eben damit den Vater höre, von dem er gar nicht getrennt werden könne; wer seine Werke sehe, der sehe die Werke des Vaters. Sie haben Eine Weisheit (vergl. 16, 14. f.), und Eine Kraft (10, 30. §. 89.). Daß dies wirklich seine Meinung sey, erhellt schon daraus, weil sonst jeder Prophet, durch den Gott geredet oder gewirket hat, z. B. Paulus, eben so wol hätte sagen können: wer mich sieht, der sieht Gott. Und dies gab wenigstens Paulus nicht zu (Apg. 14, 14. f.). Aber Jesus hat sich selbst Joh. 5. und 8. ausführlicher hierüber erklärt. Wenn er in der ersten Stelle auf den Vorwurf, daß er den Kranken am Sabbath sein Bett habe wegtragen heissen, v. 17. die Antwort ertheilt: „wie mein Vater bisher wirket, so wirke ich auch, wie er am Sabbath Wunder gethan hat, so ich auch, es müste ihm Unrecht gewesen seyn, wenn es mir Unrecht wäre"; so machten ihm die Juden ein neues Verbrechen daraus, daß er Gott in einem so besonderen Verstand für seinen Vater ausgebe, wodurch er sich Gott gleich mache (v. 18.) Konnte sich Jesus wirklich nicht für das ansehen lassen, wofür er sich nach der Juden Meinung ausgegeben haben sollte: so war er es Gott und seinen Gegnern schuldig, nicht nur alle zweideutige Ausdrücke zu vermeiden, die den Verdacht der Juden bestätigen konnten; sondern auch bestimmt zu erklären, daß sie

ihn

ihn misverstanden haben, und er auf göttliche Ehre keinen Anspruch mache. Allein Jesus antwortete nicht nur (v. 19. 30), für sich selbst *), als ein blosser und nach eigener Willkühr **) handlender Mensch, ohne Verbindung mit Gott ***), hätte er das von ihnen getadelte Werk und jedes andere Wunder unmöglich verrichten können; sondern er leitet diese Behauptung aus einem Grunde her, den kein Prophet nachsprechen konnte, weil dadurch eben jene, den Juden so anstössige Verbindung mit dem Vater festgesezt wird, wodurch Christus Gott gleich wurde. Jesus behauptet, darum nichts ohne Gott thun zu können, weil er in dem besonderen Verhältnis gegen Gott stehe, oder in dem eigenen Sinn Gottes Sohn sey, daß er eben das (v. 19), und zwar alles (v. 20.) das, was der Vater thut, gleichfalls (v. 19.) thue; er könne daher nicht blos Wunder thun, wie jene Kur an dem Lahmen oder andere bisher verrichtete Werke, sondern noch viel grössere (v. 20.). Denn wie der Vater Tode lebendig machen könne, eben so mache auch er lebendig, welche er wolle (v. 21). Und das sey nicht zu verwundern. Denn er — dieselbige Person, die sie als einen wahren Menschen vor sich sehen (v. 27.), und eben deswegen, weil sie nichts als einen Menschen an ihr zu haben meynen †), ihrer grossen Ansprüche halben des Todes würdig achten (v. 18. vergl. 19, 7.) — sey fähig, das Gericht zu halten, das ihm der Vater übergeben habe (5, 22.), damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren (v. 23). Gesezt auch

*) Vergl. ἀΦ' ἑαυτῶ 18, 34.
**) Vergl 7, 18.
***) S. a. a. O. v. 17.
†) Vergl. 10, 33.

euch, das wie, das doch durch die v. 27 — 29. erwähnte göttliche Werke und durch die v. 21. behauptete Gleichheit mit dem Vater hinlänglich bestimmt ist, leide noch eine andere Erklärung; so müsten wir sie schon aus dem Grunde verwerfen, weil bey den Umständen (v. 18), unter welchen Jesus sprach, ganz unwahrscheinlich ist, daß er diesen, wenigstens zweideutigen, Ausdruk würde gebraucht haben, wenn er keine göttliche Verehrung fordern wollte oder konnte. Wäre es in den Augen Jesu Gotteslästerung gewesen, sich diese Ehre zuzueignen: so würde die Ehrerbietung gegen Gott und die Liebe gegen seine Zuhörer ihm nicht nur keinen Ausdruk erlaubt haben, der so natürlich von göttlicher Verehrung verstanden werden kan, sondern er wäre vielmehr verpflichtet gewesen, klar zu sagen, daß er nichts dergleichen verlange. Er begehrte also wirklich dieselbige Verehrung, die man dem Vater schuldig ist. Und weil er dieß v. 23. klar gesagt, und mit Wundern bestätiget hatte (v. 36); so (vergl. 15, 22. 24.) konnte er den Haß der Juden (v. 24. 5, 18), für Haß gegen Gott erklären (v. 23. 15, 23. f. 8, 42), und die ernsthafte Beschreibung davon machen, die wir K. 8. lesen (v. 38. 40. 44 — 47). Ohne Zweifel bezieht sich diese Rede auf das fünfte Kapitel, dessen Inhalt zwar der Zeit nach von den Geschichten des Laubhüttenfestes 7, 2. ziemlich entfernt war, aber in der Reihe der Begebenheiten in Judäa zunächst vorhergieng, weil Jesus in der Zwischen-Zeit nimmer nach Judäa gekommen war v. 1. Daher beruft sich Jesus v. 21 — 23. auf die Kur des Lahmen am Sabbath (K. 5.) als auf das neueste Wunder, über welchem in Judäa noch grosse Bewegung sey, und die Widersacher Jesu halten ihm aus der lezten Rede, die er bey jenem Vorfall zu Jerusalem

rusalem gehalten hatte, 8, 13. eine Stelle (5, 31.) entgegen. Er zeigt demnach, daß sein Zeugnis von ihm selbst an und für sich glaubwürdig sey, weil er die Beschaffenheit seiner Person, und die höhere Natur, Kraft welcher er von Gott gekommen sey, zu dem er auch zurükgehe, nothwendig besser kennen müsse als sie, die von dieser Welt seien *) und von der anderen Welt, aus der er komme und in welche er zurükgehe, keine Kenntnis haben (8, 14.) Sie beurtheilen ihn blos nach dem äusseren Ansehen, als einen gewöhnlichen Menschen **), der freilich von sich selbst nicht zeugen dürfe. Er, als blosser Mensch betrachtet ***), wie sie ihn ansehen, urtheile von niemand, (also †) auch nicht von sich selbst), sondern wenn er urtheile, sey sein Urtheil wahrhaftig, ††) weil er nicht allein sey, sondern mit seinem Vater in einer so innigen Verbindung stehe, daß er ohne ihn gar nicht betrachtet werden, ohne ihn gar kein Urtheil fällen †††), und also *) weder von sich noch von anderen Dingen etwas sagen könne, das nicht wahr wäre (v. 15. f.). Uebrigens fordere er nicht von ihnen, daß sie ihm allein glauben sollen. Wenn sie auch ein von seinen Aussprüchen verschiedenes Zeugnis verlangen, so habe es ja der Vater (durch die Werke **), welche er Kraft seiner Verbindung mit dem Vater verrichte ***), und durch die Stimme bey seiner Taufe,

*) Vergl. 8, 23.
**) Vergl. σαρξ 6, 63. §. 45.
***) Vergl. εγω 8, 54.
†) Vergl. οιδεις 9, 4.
††) Vergl. den Gegensaz 8, 13.
†††) V. 15 zu Ende. Vergl. v. 26. 28. f. 5, 30.
*) Vergl. 8, 26.
**) 5, 36.
***) 5, 17. 19. f.

fr †), von welcher ihnen der so hoch geschätzte Johannes ††) Nachricht gegeben habe †††), wirklich abgelegt. Daraus können sie also abnehmen *), daß seine Aussage von sich selbst wahr sey (v. 17 f.). Sie fragten, wo sein Vater sey, und bekamen dieselbige Antwort (v. 19.), wie nachmals (14, 9.) Philippus. Die Vergleichung beider Stellen bestätigt, daß sich Jesus durch diesen Ausruf eine solche, durch Wunder erwiesene (v. 11. 8, 18), Verbindung mit dem Vater zuschreibe, vermöge welcher er gar nichts reden (14, 10) oder urtheilen könne, was nicht eben dadurch Wort und Urtheil des Vaters wäre (8, 15. f.). Uebrigens war der Streit nun (v. 19) wieder auf demselbigen Punct, wie das vorige mal 5, 18. Jesus aber hatte sich damals schon so umständlich über die Sache erklärt, daß er nun (8, 24) sagen konnte: „wenn ihr nicht glaubet, οτι εγω ειμι, so werdet ihr um eurer Sünden willen sterben, oder (v. 50) gestraft werden", da hingegen (v. 51.) andere, welche der, den Juden so verhaßten (v. 37. 40. 43. 45—47), Lehre Jesu Gehör geben und treu bleiben (vergl. v. 31), in Ewigkeit nicht sterben. Das οτι εγω ειμι veranlasste v. 25. die Frage: wer bist du denn? Worauf Jesus v. 25. f. antwortet;

†) 5, 37. Die andere Hälfte des Verses scheint so viel zu sagen: ihr habt nie eine Stimme Gottes gehört, wodurch er sich eben so als euren Vater erklärt hätte, wie er sich als den meinigen bekannt hat. Ihr habt Gott nie gesehen, seyd nie bey ihm gewesen, wie ich in seinem Schoos war (6, 46. 3, 13. 1, 18). Und wollt doch nicht zugeben (5, 18), daß ich Gott in besondrem Verstand meinen Vater nenne.

††) 5, 33—35.

†††) 1, 32—34.

*) Ουκ εστιν αληθης (5, 31) ist so viel, als: **wird nicht für wahr erkannt.** S. Diss. de sensu voc. δικαιος not. 16.

tet: „was ich euch auch neulich (K. 5.) sagte *). Ich habe izt vieles von euch zu reden und zu urtheilen (vergl. 8, 21. 24. 37. ff.), und kan mich also auf die schon neulich beantwortete Frage nicht umständlicher einlassen **). Uebrigens ist der wahrhaftig, der mich gesandt hat, und es ist folglich auch wahr, was ich vermöge meiner Verbindung mit ihm (vergl. v. 15. f.), nach seinem Sinn und Willen in der ***) Welt von mir behaupte". Sie verstunden nicht (v. 27), daß er ihnen eben wieder von dem Vater ****) sagte, mit dem sie ihm vormals (5, 18) keine

so

*) Την αρχην heißt neulich, vormals, das erstemal, da ich wegen meiner Aussage von mir selbst (5, 17) von euch zur Rede gesezt worden bin (v 18.). Vergl. die 70. 1 Mos. 43, 18. 20. Eben so wird εξ αρχης 1 Macc. 15, 17. gebraucht (s. Herrn Prof. Schleusners Spicileg. Lex. in intt. gr. V. T. p. 18), und 2 Sam. 7, 10. Zach. 12, 7. steht απ' αρχης für בראשנה. Ο τι ist das Pronomen, wie Off. 17, 8. Joh 2, 5. Vergl. Wetstein bey 8, 25. Λαλω steht für λεγω (6, 63. 8, 40. vergl. v. 45. f.), oder vielmehr für ελεγον, vergl. 1 Joh. 3, 7. §. 41.

**) Wenn Jesus unten (v. 58) mit etlichen Worten von seiner höheren Natur spricht, so gab ein Vorwurf der Juden v. 52. f. 57. Gelegenheit dazu. Sonst bleibt er immer dabey (vergl. v. 26) stehen, daß er nichts anderes sagen könne, als was er schon vorhin (v 40.) von sich gesagt habe, weil der Vater ihn so reden heisse, und es also die lautere Wahrheit sey, was er von sich behaupte, so rühmlich es auch für ihn sey (v. 28. f. 38. 40. 42. 45—47. 50. 54. f.). Die Aussage selbst lasse sich nicht ändern, aber den Zuhörern, von denen nun eigentlich die Frage war (v. 26), liege daran (v. 50. f. vergl. v. 21. 24), ihr zu glauben.

***) Vergl. εις 1, 18. u. Marc. 14, 9. mit Matth. 26, 13.

****) Weil Jesus in einem so besonderen Verhältnis gegen den Vater zu stehen behauptete (v. 25. vergl. 5, 17 ff.), daß seine Worte nothwendig als Worte des Vaters betrachtet werden müssen (8, 26), und man den Vater sehe, indem man ihn sehe (v. 19); so ist es

so eigene Verbindung zugestehen wollten. Jesus sagte also (8, 28. f.) wiederum: „wenn ihr mich werdet (an das Kreuz 12, 32. f.) erhöhet haben, so werdet ihr theils durch grosse Wunder, die zu meiner Verherrlichung 16, 13. f.) und zu Bestätigung (14, 12. 7, 38. 39.) des Glaubens an mich (8, 24.) alsdenn (7, 39. 14, 12.) geschehen sollen, theils durch die fürchterliche Zerstörung eures Staats, erfahren, was ihr nicht glauben wollt (8, 24.), οτι εγω ειμι, und daß ich, wie ich neulich (v. 25.) schon behauptet habe (5, 39), wirklich in der innigsten Verbindung mit dem Vater stehe, vermöge welcher ich nicht abgesondert von ihm betrachtet werden kan, und also mein Zeugniß von mir selbst (8, 13) nothwendig als wahrhaftiges (v. 26.) Zeugnis meines Vaters (v. 15. f) angesehen werden muß". Die Wahrheit, die Jesus das erstemal (την αρχην v. 25.) behauptet, und welche den tödtlichen Haß (v. 37. 40.) der Juden gegen ihn erregt hat; das, was sie nicht glauben wollten (v. 24. 45. f.), sondern für eine unerträgliche (v. 43.) Gotteslästerung hielten, was aber Jesus v. 15. f. 19. aufs neue bestättiget hat, war (5, 17 — 30.) eben die Behauptung, daß er mit dem Vater in einer ganz eigenen Verbindung stehe, vermöge

gleichgültig, ob gesagt wird, er rede vom Vater, oder er rede von sich als dem eingebornen Sohn Gottes. So heißt 16, 25. „deutlich vom Vater reden", eben so viel, als: deutlich von seiner Verbindung mit dem Vater reden, zu dem er gehe (v 16.) und von dem er gekommen sey (vergl. v. 28., und mit welchem er so Eins sey, daß die Weisheit (v. 15.) des Vaters die seinige sey und wer ihn sehe, den Vater sehe (14, 7 ff.). Die παροιμιαι (16, 25), welche den Jüngern so dunkel waren (v 17 f.) und worüber sie Jesum fragen wollten (v. 19.), betrafen seine Person. Also bezog sich ohne Zweiffel auch die deutliche Verkündigung vom Vater v. 25. auf ihn. Vergl. 1. Joh. 2, 13. §. 82.

möge welcher seine Werke und (vergl. 8, 15. f.) Worte nothwendig als göttliche Werke und Aussprüche betrachtet werden müssen, kraft welcher er eben so, wie der Vater, angesehen werden müsse (vergl. 19), und alles thun könne, was der Vater thue, und daher auch göttliche Ehre zu fordern berechtigt sey, wie der Vater. Dem Zusammenhang ist es also ganz gemäß, wenn wir das οτι εγω ειμι v. 24. 28. übersezen: daß ich Gott bin. Daß der Ausdruk etwas dunkel ist, und auch wirklich von den Juden nicht verstanden wurde (v. 25.), war der damaligen Periode, in der man Jesum noch so niedrig sah, und besonders der Gemüthsverfassung der damaligen Zuhörer (v. 13. 22. 48. 52. 57. 59.) sehr angemessen. Uebrigens findet man doch bey einer ruhigen Ueberlegung, der freilich die nächste Zuhörer Jesu nicht fähig waren, daß die dunkle Worte nicht wohl einen anderen Sinn haben können. Die Uebersezung, daß ich es bin, dürfte man nur alsdenn annehmen, wenn sich, wie 4, 26. 9, 9. in dem Zusammenhang von 8, 24. etwas fände, worauf sich das es beziehen könnte. Allein Oeder hat schon (Catech. Racov. p. 150.) bemerkt, wie unschiklich es wäre, wenn man εκ των ανω aus v. v. 23. hinzudenken wollte. Diese Worte sind nicht nur zu entfernt von dem οτι εγω ειμι, sondern es stehen auch solche Säze dazwischen, die jene Ellipsis ganz unwahrscheinlich machen. Christus hätte z. B. v. 24. mit eben dem Recht sagen können: οτι εγω ΟΥΚ ειμι, nemlich εκ τε κοσμε τετε. Soll die Redensart εγω ειμι so viel bedeuten, als ich bin Christus; so muß man ohne Beweis annehmen, daß der Ausdruk unter den Juden von dem Messias üblich gewesen sey. Apg. 13, 25. ist er so zu übersezen: ich bin es nicht, nemlich wofür ihr mich

halter,

haltet, oder vielmehr*): derjenige, für welchen ihr mich ansehet, bin ich nicht. Hingegen Marc. 13, 6. Luc. 21, 8. werden die Worte: „deren jeder **) sagen wird, ich bin er", erst durch das vorhergehende επι τω ονοματι μου dahin bestimmt, daß sie den Sinn bekommen: „deren jeder sagen wird, er sey ***) ich, oder, Christus" (Matth. 24, 5). Auch die Uebersezung „wenn ihr das nicht glaubet, was ich bin" ist gezwungen. Müste es nicht, wenn dies der Sinn seyn sollte, vielmehr heissen: εαν μη πιστευσητε, οτι εγω ειμι, (ο, τι ειμι oder) ο, τι και λαλω υμιν? Eben so hart scheint mir eine neuere †) Erklärung: „wenn ihr nicht glauben wollet, daß ich der Logus vorhanden bin und unter euch wandle". Gerade die Hauptsache, eine Bestimmung der höheren Natur Christi, die zu dem εγω hinzugedacht wird, steht nicht in dem Text, und auch dem ειμι wird eine ganz fremde Bedeutung gegeben. Hingegen wird das Hebräische כי אני הוא (5 Mos. 32, 39.), das vermöge des Pararellismus heissen muß: ich, ich (kein anderer) bin Gott, von den 70. übersezt: οτι ΕΓΩ ΕΙΜΙ. So gut diese Bedeutung Joh. 8, 24. 28. in den Zusammenhang paßt; so angemessen ist sie auch der dritten Stelle (13, 19), in der die Redensart noch vorkommt: „ich sage es euch, ehe es geschieht (vergl. Es. 48, 14. f.), damit; wenn es geschieht, ihr glaubet, daß ich der Allwissende (oder Gott) bin (אני הוא v. 12)." Johannes giebt auch sonst dem הוא, das er 8, 24. 28. 13, 19. durch ειμι ausdrükt,

*) Vergl. Jak, 3, 13.
**) Obss. gramm. p. 371.
***) Vergl. Off. 18, 7. und Obss. gr. p. 391.
†) Beytr. zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Rel. Heft 6. S. 45.

drükt, die bey Hebräern und Arabern gewöhnliche *) Bedeutung. So heißt es z. B. 1 Joh. 2, 29.“ wenn ihr selbst anerkennt (§. 41.), daß Jesus, (der einst in Herrlichkeit offenbar werden wird, v. 28.) fromm (δικαιος) war (es! §. 41); so erkennet auch, daß keine andere als **) solche (vergl. §. 41.), die Frömmigkeit üben, wie er, von Gott (ἐξ ΑΥ-ΤΟΥ***) geboren, oder Kinder Gottes (vergl. 3, 1) sind, wie (vergl. Joh. 1, 12) er†). Und weil Jesus Christus nach dem Urtheil des Johannes (1, 1. 1 B. 1, 2) Gott ist; so gebraucht er (vielleicht eben in Rükſicht auf die, im Evangelium 8, 24. 28. 13, 19. angeführte, Worte seines HErrn) auch den göttlichen Namen אני (αυτος 1 B. 3, 2. εκεινος v. 16. 4, 17) von Christo. Aber es ist noch ein Beweis für die Gottheit Christi übrig, welchen Johannes selbst besonders ausgezeichnet hat. Wenn Jesus den Glauben des Thomas, der ihn für seinen Herrn und Gott bekannte, mit der einigen Ausnahme billigt, daß Thomas schon früher so von ihm hätte denken sollen (Joh. 20, 28. f.); so sezt der Evangelist die Anmerkung (v. 30. f.) hinzu: „Jesus habe noch viele andere Wunder gethan, die in diesem Buche nicht beschrieben seien, diese aber seien aufgezeichnet, daß man glauben solle, Jesus sey Christus der Sohn Gottes, und durch diesen Glauben das Leben habe (selig sey v. 29.)

*) Vergl. die neueste Ausgabe von *Glassii* Philol. S. p. 153.

**) S. πας Es. 60, 21. Jak. 1, 17. Ebr. 3, 17. Vergl. Diss. de notione regni cœlestis not. 70.

***) Diesen Verstand hat αυτος auch Sir. 21, 5. und in den Büchern der Makkabäer. S. Herrn Prof. Schleusner S. 21.

†) Eben so heißt es 1 Joh. 3, 7—10 „wer ein Kind Gottes seyn wolle (v. 9. f.), wie unser Herr (v. 8.), der müsse recht thun (v. 7, 10.) und Böses hassen (v. 9.), wie er (v. 8).“

v. 29) um seinet willen *)". Ich weiß keine Ursache anzugeben, warum der Evangelist hier, wo doch seine Geschichte noch nicht zu Ende ist **)), die eigentliche Absicht seines Evangelii fest sezt, als weil gerade diese Geschichte (v. 26. ff.) alles zusammen (§. 43. n. 1. 2.) enthält, was der Apostel gegen Cerinthus beweisen wollte, oder, weil sie den ganzen Begrif in sich faßt, den Johannes im Gegensaz gegen Cerinth ***) von seinem Herrn behaupten wollte****). Eben diejenige Person (§. 45), deren Seite durchstochen und deren Hände durchgraben waren (v. 27), hat sich für unsern Herrn †) und Gott (v. 28. §. 90.) erklärt (v. 29); und wenn man auch den in ihrer Auferstehung gegründeten (Röm. 1, 4) Beweis nicht mit Augen gesehen (§. 90.) hat, wie Thomas, oder Johannes (Joh. 20, 25. 27. 29), so ist es nur um so grössere Seligkeit (v. 29. 31), jenen grossen Wohlthäter der Menschen in diesem Sinn für den Sohn Gottes (v. 31. 1, 14) zu halten, daß er unser, Mensch gewordener (v. 14), Herr und Gott (v. 1. 20, 28) sei. Auch zu Anfang des ersten Briefs macht der Apostel unter den vielen Wundern, wodurch er die mit angehörte Versicherung Jesu, daß Er das ewige Leben sey, bestätigt gesehen habe (v. 1. f.), jene Geschichte besonders nahmhaft, da es die Apostel gleichsam

*) Vergl. 6, 57. 1 B. 5, 11.

**) Siehe Herrn Ritter Michaelis Erklär. der Auferstehungsgesch. Christi S. 294 ff.

***) Daß eben damit die noch viel niedrige Vorstellung der Johannis Jünger zugleich verworfen sey, ist schon §. 43. bemerkt. Und daß die Beweise gegen Cerinth auch gegen die andere Parthey gelten, ist §. 44. gezeigt.

****) Die 12, 41. so unerwartet eingestreute Bemerkung zeigt ebenmäßig, wie sehr es zu dem Zweck, den der Evangelist vor Augen hatte, gehört habe, Christo die höchste göttl. Herrlichkeit Eph. 6, 1—3. f. zuzuschreiben.

†) Vergl. 5, 22. f.

sam mit Händen greiffen (v. 1.) konnten, daß der Stifter des Christenthums (ο λογος) das ewige Leben, oder (5, 20) der wahrhaftige Gott sey. Denn indem er sich dafür erklärte (Joh. 20. 28. f.), hat er seine Aussage nicht nur durch das Wunder seines Wiederlebens nach einem öffentlich erstandenen Tode, sondern auch (§. 44.) durch eine Probe seiner Allwissenheit, oder durch die Erlaubnis (v. 27) bestätigt, daß ihn Thomas mit Händen betasten dürfe, wie ers, auf erhaltene Nachricht von der vorigen Offenbarung des Lebens Jesu, gegen seine Mitapostel gefordert hatte (v. 25.)

§. 47.

So wenig es Johannis Absicht war (§. 43.), den gelegentlichen Widerspruch der Vorrede (1, 3. 4. 10.) gegen Cerinths Hypothese von der Schöpfung ausführlich zu rechtfertigen: so deutlich hat er doch bey aller Kürze die Falschheit jener Meinung dargethan. Indem er die Achtung Jesu gegen die mosaische Religion aus seinen eigenen Ansprüchen erweiset (4, 22. 5, 39. ff.): bestätigt er zugleich, daß der Herr, dessen Ansehen auch Cerinthus gelten ließ (§. 44.), die Grundlehre des Judenthums, daß der wahre Gott Schöpfer Himmels und der Erde sey, für wahr angenommen, und hingegen den Cerinthischen Lehrsaz von der Schöpfung samt dem, auch in der Vorrede (1, 11.) gerügten (§. 43.), Folgesaz (§. 40. n. II.) verworfen habe. Eben so kommen in dem Evangelium mehrere Reden Jesu vor (5, 28. f. 6, 39. f. 54.), wodurch einer anderen Folge (§. 40. n. III.) des Cerinthischen Irrthums von der Schöpfung der Welt gerade zu widersprochen wird. Haben die Johannis-Jünger schon

da-

damals (vergl. §. 17.) keine Auferstehung geglaubt *), wie wenigstens von einigen, die etwa vorhin (Matth. 3, 7.) Sadducäer waren, nicht unglaublich ist: so galt der Beweis des Evangelisten auch ihnen. Inwiefern die günstige Urtheile Jesu von der mosaischen Religion gegen eben diese Parthey brauchbar gewesen seien, ist schon oben (§. 12.) gezeigt. Die schlimmste Folge, die der Cerinthische Irrthum von dem Ursprung der sichtbaren Welt, und die damit zusammenhängende Verwerfung der Auferstehung und des mosaischen Gesezes nach sich gezogen hat, war die Nachsicht dieser Parthey gegen alle Ausschweiffungen des, seiner Natur nach bösen, und am Ende doch wegfallenden, Körpers, und ihr gesezloses Leben (§. 41.). Johannes bestreitet sie daher auch am ausführlichsten (§. 48. f.). Er wollte nicht nur die Begriffe von Jesu berichtigen, sondern es war Zwek (20, 31. §. 43.) seines Buchs, von der Person Jesu Christi eine beseligende Ueberzeugung zu bewürken. Richtige Meinung von Jesu Christo ohne eine würksame Theilnehmung des Herzens ist kein Glaube (πίστις 20, 31.) an ihn (§. 80.). So lang der Cerinthianer auf seinem Irrthum (§. 41.) bliebe, daß Jesus keine Gesezе gegeben habe: so lange konnten auch die richtigere Erkenntnisse von Christo, die ihm etwa Johannis Evangelium beibrachte, ihren wohlthätigen Einfluß eben so wenig äussern, als ihn das Ansehen etwas nüzen konnte, das er Jesu vorhin, nach den Grundsäzen des Cerinthus selbst (§. 42. n. I.), eingeräumt hatte. Und leichtsinnige, unbefestigte Christen konn-

*) Daß sie in spätеren Zeiten die Auferstehung des Leibes verwerfen, und vielmehr eine Seelenwanderung annehmen, weiß man aus Herrn Prof. Norbergs Briefen S. 317. Vergl. auch *Walchii* Obss. de Sabæis p. 43.

konnten durch die zügellose Freiheit, welche Cerinth seinen Anhängern verstattete, und durch gewisse Grundsäze zu beschönigen suchte, eben so wohl von der Wahrheit abgeführt werden, als durch die gewaltthätige Feindseligkeit (§. 14.) der Johannis-Jünger. Hernach gereichte das lieblose und mürrische Wesen der Johannis-Jünger wenigstens dem Christenthum nicht zum Vorwurf, weil sie keine Christen waren. Aber die Cerinthianer bekannten sich zu Jesu (1 Buch 2, 6.), wie denn wirklich auch die Lehre von seiner Person in ihrer Theologie einen eigenen Theil ausmachte (§. 42.), und es ist bekannt, daß die Gnostische Partheien von Juden und Heiden wirklich zu den Christen gezählt, und diesen um jener willen Vorwürfe gemacht wurden *). Wie nachtheilig muste also das Leben der Cerinthianer für die Ausbreitung des Christenthums unter Juden und Heiden werden? Wie sehr muste ihr der, eben zur Begünstigung der Cerinthischen Moral aufgestellte, Lehrsaz (§. 41.) im Wege seyn, daß die Apostel, durch welche sie eigentlich befördert werden muste, nicht die lautere Lehre Jesu vortragen?

§. 48.

Johannes erweiset in dieser Rüksicht mit den eigenen Versicherungen seines HErrn, daß er die Apostel zu seinen Gesandten an die Welt bestimmt habe (17, 18. 20, 21.), um durch ihre Predigt Glauben an ihn zu bewirken (17, 20.), daß er versprochen habe, so unfähig sie an und für sich zu dem grossen Geschäft wären (15, 4. f.), so gewis werde durch sie, wenn sie

*) S. Justini dial. cum Tryph. p. 306. f. 253. Apol. II. p. 70.

sie nur in der Verbindung mit ihm bleiben (v. 4—7.), zur Ehre Gottes die grosse Absicht erreicht werden (v. 8.), zu deren Ausführung er sie ausersehen habe (v. 16.), daß er sie nicht nur bey seinem Abschied für treue und redliche Schüler erkannt habe, die ihm Ehre machen (15, 3. 17, 6. — 10. 25. f.), sondern daß er auch ausdrüklich erklärt habe, man dürfe von Judas keinen Schluß auf irgend einen andern unter ihnen machen, er habe zwar jenen mit unter ihre Zahl aufgenommen, aber es sey dieß nicht aus Mangel der Kenntnis geschehen (13, 19.), sondern um sich auch dem, von Gott ihm auferlegten, Leiden nicht zu entziehen, daß er sich von einem seiner Vertrauten in die Hände seiner Feinde überliefern lassen muste (v. 18. 17, 12.), übrigens sey dies der einige dieser Art (6, 70.), alle übrige habe er um deswillen gewählt, weil sie zu seinen Gesandten brauchbar seyn würden (13, 18.). Der Evangelist erzählt auch umständlich, wie angelegen sie von Jesu der Bewahrung seines Vaters für die Zukunft empfohlen worden seien (17, 9—15.), wie er ihnen seine weitere Offenbarungen zugesagt (v. 26.), und ihnen nicht blos auf gewisse einzelne Zeiten, sondern für beständig (14, 16. f.) den Beystand seines Geistes verheissen habe, der sie alles lehren werde (v. 26), was sie auch bis dahin noch nicht haben fassen können (16, 12 — 15.), und der sie insbesondere auch an alles, was er ihnen gesagt habe, so erinnern werde (14, 26.), daß es eine grundlose Beschuldigung sey (§. 41.), wenn man ihnen aufbürden wolle, daß sie sich der Aussprüche Jesu nicht immer recht erinnern, und manche alte jüdische Vorurtheile in seine Lehre gemengt haben. Jesus habe ihnen (16, 7. 13 — 15.) seinen Geist

in

in der Absicht und mit dem Erfolg versprochen, daß ihre Belehrung der Welt eine Belehrung seines Geistes seyn werde (v, 8), und man sie daher aufnehmen oder (vergl. 1, 12.) ihnen glauben solle, wie ihm selbst (13, 20.). Nach seiner Auferstehung habe Jesus diese Verheissung seines Geistes als eines Beystands bey ihrem künftigen, mit grosser Vollmacht (20, 23.) versehenen, Amte (v. 21.) sehr feierlich (v. 22.) bestätigt *). Daß man ihnen begegne, wie dem Evangelisten von Johannis-Jüngern (3 B. 10. §. 14.) und Cerinthianern (§. 41.) begegnet werde, beweise so gar nichts gegen ihr Ansehen und Glaubwürdigkeit, daß es ihnen vielmehr von ihrem Herrn schon zum voraus als eine Folge ihrer, von den Grundsätzen der Welt abweichenden, Gesinnungen und ihrer treuen Befolgung seiner Aufträge angegeben worden sey. Aber sie seien auch zum voraus schon damit getröstet worden, daß es ja dem, von Cerinth selbst anerkannten, göttlichen Lehrer, ihrem Herrn, eben so ergangen sey (Joh. 15, 18 — 16, 4. 7, 7. 17, 14.). Die ausserordentliche Dinge (14, 12.), welche unläugbar auf ihr Gebet (v. 13. 14.) noch immer erfolgen **), seien von Jesu selbst als ein Kennzeichen ihrer Verbindung mit ihm und ihrer genauen Befolgung seiner Lehre angegeben worden (15, 7. vergl. 1 B. 4, 13. 3, 24.). Da Jesus in seinem Gebet zu dem Vater alle Apostel, mit Ausnahme des einigen Judas (Joh. 17, 12.), als seine Gesandte

*) Vergl. Herrn Ritter Michaelis a. a. O. S. 267. f.

**) Dahin gehörten auch die von anderen Christen verrichtete Wunder (§. 8.), weil bey diesen Verehrern Jesu ihre Wundergaben selbst eine Wirkung des apostolischen Gebets waren (Apg. 8, 15. ff.).

sandte betrachtet, die für die Welt so wichtig seyn würden (v. 15. 18. 20.), da er in seiner Anrede an die Jünger, so lang Judas dabey war, immer mit Einschränkung sprach (13, 10. 17 — 19.), aber (vergl. 15, 3.), so bald jener weggegangen (13, 30.), oder der unfruchtbare Rebe vom Weinstok abgeschnitten war (15, 2. 6.), uneingeschränktes Zutrauen äusserte und allgemeine Verheissungen gab; (v. 16, 16. 7. ff. 14, 12. ff. so war gewis unter allen Aposteln Judas der einige (13, 11. vergl. 18.), auf den die grosse Vollmacht nicht angewandt werden sollte, welche Jesus seinen Aposteln beym Abschied noch ertheilte. Und wenn auch eine Ausnahme Statt finden könnte, so träfe sie gewis den Apostel am wenigsten, der (21, 24.) von dem besonderen Zutrauen Jesu so wichtige Proben aufzuweisen hatte (v. 20. 13, 23. ff. 19, 26. f.).

§. 49.

Eben dieser Apostel berichtet nun, Jesus habe seinen Jüngern während seines Aufenthalts unter ihnen Vorschriften (εντολας *) gegeben, und ihnen noch beym Abschied eine treue Beobachtung derselben zur Bedingung gemacht (15, 10), wenn sie fernerhin bey ihm in Gunst stehen **) und seine Freunde (v. 14.) seyn wollen. Wie viel Grund hatte er also zu schreiben (1 B. 2, 3. f.): „daran erkennen wir, ob wir seine Freunde und mit ihm bekannt sind, wenn wir seine Gebote halten. Wer mit ihm bekannt zu seyn vorgiebt (§. 41.) und

*) Daß nicht blos Lehren überhaupt, sondern eigentliche Gebote oder Gesetze gemeint seien, erhellt aus dem v. 12. angeführten Beyspiel, und aus dem ποιητε v. 14.

**) Μενειν εν τη αγαπη αυτου heißt (v. 9.) in dem Zustand bleiben, in welchem man von Jesu hören darf: ηγαπησα υμας.

und seine Gebote nicht hält, ist ein grober †) Lügner, weil er das gerade Gegentheil von dem behauptet, was sein angeblicher Bekannter selbst gesagt hat." Auch die folgende beide Verse beziehen sich auf die Abschiedsrede Jesu: „Wer die Lehre Jesu hält, den hat Gott wahrhaftig lieb. Daran erkennen wir, daß wir mit Christo (vergl. v. 2—4. und αυτος §. 46.) verbunden sind. Wer mit ihm verbunden zu seyn vorgiebt, muß auch wandlen, wie er gewandlet hat." Das Lezte hat Jesus von denen, die ihm lieb und mit ihm verbunden bleiben wollen, klar gefordert, wenn er Joh. 15, 10. verlangt hat, daß man seine Gebote halten solle, wie er die Gebote seines Vaters halte. Hingegen der vorhergehende fünfte Vers bezieht sich auf Joh. 14, 21. 23. wo von den Geboten Jesu (v. 21), unter denen freilich auch dieses ist (v. 20. vergl. 1 B. 3, 23.), daß wir an ihn glauben sollen, also überhaupt von der Lehre (λογω Joh. 14, 23.) Jesu, sie betreffe nun seine Person (v. 20.) und die damit zusammenhangende Pflichten (v. 1. 5, 23), oder andere Vorschriften, die uns Jesus hinterlassen hat, ausdrüklich gesagt wird, daß man sie halten müsse, wenn man vom Vater geliebt werden, und mit Jesu verbunden seyn (εν αυτω ειναι 1 Joh. 2, 5.), d. i. von ihm geliebt werden, ihn kennen lernen (Joh. 14, 21.), ihn in sich wohnend haben (v. 23.) wolle. Daß εν τουτω η αγαπη του θεου τετελειωται (1 Joh. 2, 5.) so viel sey, als αγαπηθησεται υπο του θεου (Joh. 14, 21. 23.), wird man sogleich einsehen, wenn man sich erinnert, daß Johannes gern

εν

†) Dieß bedeutet der Zusaz; και εν τουτω η αληθεια ουκ εστιν. Vergl. Obss. gramm. p. 260.

εν für εις sezt (1 B. 4, 9. 16. 2, 15. §. 75.). Besonders ähnlich ist die Stelle 4, 12. und 4, 17. „dadurch, daß *), wie Christus (§. 46.) war (§. 41.), also auch wir in dieser Welt sind, ist das Zutrauen zu Gottes Liebe **) völlig bey uns, so, daß wir auf die Zeit des Gerichts Zuversicht haben," oder „dadurch, daß wir wandlen, wie Christus gewandlet hat †), sind wir der Liebe und Freundschaft Gottes (nach der Verheissung Christi Joh. 14, 21. 23.) so gewis, daß wir auch das Gericht nicht fürchten." Auf eine andere Rede Jesu, welche das Evangelium K. 8. beschreibt, sieht der Apostel wahrscheinlich 1 B. 1, 5. zurük, wenn er die Lehre, daß Gott ein Licht sey, und von einen Freunden, fordere, daß auch sie nicht in der Finsternis wandlen sollen, von Jesu selbst gehört zu haben behauptet. Christus sagt (Joh. 8, 12.), Er (und also auch sein Vater, den man in ihm sah v. 19.) sey ein Licht, welches auch die Welt gern erleuchten wolle. Wer ihm nachfolge, (wandle, wie er wandle und lehre, sein Jünger sey v. 31.) werde nicht im Finsternis wandlen, (nicht in Sünden leben v. 34. und dadurch

*) So gehört Joh. 11, 15. das entferntere οτι zunächst zu χαιρω: „ich freue mich, daß ich nicht da war, um euretwillen, damit euer Glaube bestätigt werde."

**) Αγαπη ist hier so viel als γνωσις και πιστις της αγαπης, ην εχει ο θεος εν ημιν 4, 16. Die zweite Hälfte dieses 16ten Verses wird erst nachher (v. 19. ff.), die erste hingegen v. 17. f. erläutert. Denn auch v. 18. scheint αγαπη zuversichtliche Ueberzeugung von der Liebe Gottes zu seyn, mit der die quälende Leidenschaft der Furcht nicht bestehen kan. Vergl. αγαπη Röm. 5, 5. und ειρηνη Phil. 4, 7.

†) Der Zusammenhang (v. 7 — 12. 16. 20. f.) lehrt, daß vorzüglich (§ 51) auf das Beyspiel der Liebe gesehen werde, das uns Christus gegeben hat (vergl. 3, 16. Joh. 15, 12. f.)

dadurch unselig seyn v. 21. 24.), sondern er werde ein beleben-
des (beseligendes) Licht genieſſen (aus Jesu Lehre die Wahr-
heit so kennen lernen, daß er vom Dienst der Sünde v. 34. frey
werde v. 31. f. 36. und vor dem Tod, oder den unseligen Folgen
der Sünde auf ewig gesichert sey v. 51.). Jesus hat also deut-
lich gelehrt, daß Tod (v. 21. 24.) oder künftige Strafen auf
ein sündliches Leben folgen, und man durch die Erkenntnis
seiner Lehre v. 31. f.) kein beseligendes Licht (v. 12.) erhalte,
wenn man nicht vom Wandel in der Finsternis oder von dem
Dienst der Sünde (v. 34.) frey und an guten Werken reich
werde (v. 39.). Nur der habe eigentlich Licht (v. 12.) und
(v. 32.) γνωσις (§. 41.), der kein Sklav der Sünde mehr
sey. Man müsse seiner Lehre nicht nur in einigen Stücken Ge-
hör geben (v. 30.), sondern ihr durchaus getreu bleiben, wenn
man sein rechter Jünger seyn wolle. Wenn man aber mit seiner
Lehre sich immer bekannter mache (v. 31.), so werde man
bald eine wirksame, von der Sünde befreiende, Erkenntnis der
Wahrheit bekommen (v. 32). Ist die Geschichte von der
Ehebrecherin ächt: so hat der Evangelist dieses Beyspiel von
Lastern (v. 34.), die nach der Lehre Jesu verboten seien (v. 11.),
und mit einer rechten, hellen und beseligenden Erkenntnis der-
selbigen nicht bestehen können (v. 12. 31. f.), ohne Zweifel
auch in Rüksicht auf die Verführer, die επιθυμιαν του οφ-
θαλμων (1 B. 2, 16. §. 75.) für keine ανομιαν hielten (§. 41.),
angeführt. In den Zusammenhang schikt sich die Geschichte
sehr gut: „Wer mir nachfolgt, wird nicht wandlen im Fin-
sternis, weder in solchen Werken der Finsternis (vergl. Röm.
13, 12. ff), wie jenes Weib (Joh. 8, 3. f.) und ihre An-
kläger (v. 7. 9.), noch auch in anderen Sünden leben, son-

dern

dern er wird als mein ächter Jünger durch die Wahrheit, die ich lehre, so erleuchtet werden (v. 31. f.), daß er die Werke der Finsternis (die Sünde v. 34.) meiden, und also nicht den Tod, wie jene Ehebrecherin (v. 5.), oder überhaupt Strafe, die auf andere Sünden eben so wol folgt v. 21. 24.), zu befürchten (v. 51.), sondern leben (την ζωην v. 12.) und Seligkeit zu hoffen haben wird. Sünder zum Tode zu verdammen (v. 5. 11.), ist izt nicht meine Sache (vergl. 3, 17.) sondern ihnen durch meine Lehre (8. 31. f.) und durch mein Beyspiel ein solches Licht aufzustecken, daß sie hinfort nicht (im Finstern wandlen, oder) sündigen (v. 11. 32. 36.), und sterben, sondern im Licht wandlen und leben (v. 12). Wer dieser Lehre nicht folgt, und durch sie nicht von seinen Sünden frey wird, der wird schon noch um derselbigen willen sterben müssen (v. 21. 24.), wenn er auch nicht gerade die Strafe der Steinigung nach dem Gesez (v. 5.) verdient, oder wenigstens seine Sünde so im Finstern getrieben hat (v. 7.), daß er vor menschlichen Gerichten mit der gesezlichen Strafe verschont werden kan." Innere Unwahrscheinlichkeit finde ich in der streitigen Erzählung auch nicht. Wenn wir uns des genauen Zusammenhangs erinnern, in welchem die Geschichten des Lauberhüttenfests K. 7. f. mit der früheren Begebenheit K. 5 stehen (§. 46.): so wird leicht begreiflich, aus welchen Absichten *) Jesu die Frage 8, 5. vorgelegt worden ist. Man war zu Jerusalem noch immer aufgebracht (7, 23.), daß er den Sabbath nicht heilig halte (5, 16. 18.), und sich an Mosis Gesez nicht binde. Indessen fiengen doch manche

*) Vergl. Beyträge zur Beförd. des vernünft. Denkens in der Rel. Heft. 6. S. 43.

manche an, zum grossen Verdruß der Vorsteher des Volks (7, 32.) bessere Gedanken von ihm zu äussern (v. 31. 40. f. 46.). Da eben um deßwillen mit Gewalt nichts gegen ihn auszurichten war (v. 44. ff.), so versuchte man ihn öffentlich als einen Verächter des mosaischen Gesezes vor dem Volk darzustellen, wenn er etwa, als ein bekannter Freund der Sünder (Luc. 7, 34.), gegen den Ausspruch des Gesezes entscheiden würde, wo man sodenn von Seiten des Volks um so weniger zu befürchten haben würde, wenn er wegen seiner Verachtung des Gesezes (vergl. Apg. 6, 12. ff.) gegriffen (Joh. 7, 30. 32. 44.) und v. 45.) vor Gericht gezogen würde vergl. 8, 6). Wenn aber auch der Anschlag nicht gelingen sollte, so war dem Volk wenigstens sein Zweifel (7, 26.) benommen, ob nicht etwa die Vorsteher und Pharisäer, deren Urtheil von so grosser Bedeutung war (v. 48.), selbst eine bessere Meinung von Jesu bekommen haben. Denn deutlicher konnten sie ihre Denkungsart nicht erklären, als wenn sie ihm durch einige aus ihrer Mitte sagen lassen, die vor ihn gebrachte Person sey unläugbar Ehebrecherin, und über die Entscheidung des Gesezes sey auch kein Zweifel, aber es werde nun erst die Frage seyn, was er dazu sage, von dem man eben nicht viele Achtung gegen das Gesez zu erwarten gewohnt sey (8, 3 — 5). Bey den übrigen Einwendungen gegen den Inhalt der Geschichte habe ich nicht nöthig zu verweilen, da sie von Herrn Ritter Michaelis (Mos. Recht §. 262. Th. 5. S. 261. ff. und Einl. S. 300. f.) umständlich beantwortet sind. Daß die Handschriften, welche die Geschichte haben, so ausserordentlich von einander abweichen, macht zwar an dieser Stelle die ächte Lesarten zweifelhaft, aber gegen die Nachricht

richt selbst, die nach allen Lesarten dieselbige ist, folget nichts daraus. Eben weil die Lesarten so verschieden sind, so ist der angebliche Zusaz wenigstens nicht aus Einer Handschrift, in die ihn etwa ein Abschreiber vom Rand aufgenommen haben möchte, in alle übrige gekommen. Nimmt man aber verschiedene Interpolatoren an; so wäre es ein sonderbarer Zufall, wenn sie die Glosse so einstimmig gerade an dieser Stelle eingerükt hätten und Johannes von der ganzen Begebenheit gar nichts geschrieben und also zu dem Einschiebsel keine Gelegenheit gegeben hätte. Die Handschriften, worin die Erzählung erst am Ende des Evangelii steht, machen hier keine Ausnahme. Denn sie begehren sie nicht für den Schluß des Evangelii auszugeben, oder zu läugnen, daß sie ans Ende des siebenden Kapitels gehöre*). Die Verweisung der Stelle ans Ende des Buchs beweiset, daß an ihrer Aechtheit, nicht daß an dem Plaz derselbigen gezweifelt worden sey. Hat der Verfasser der dem Athanasius zugeschriebenen Synopsis eine solche Abschrift vor sich gehabt, da die Geschichte aus dem angeführten Grund am Ende des Evangelii angehängt war: so ist es ihm um so leichter zu vergeben, wenn er sich um etliche Verse gestossen und der streitigen Stelle, die in seiner Handschrift nicht an ihrem eigentlichen Plaz stand, erst vor 8, 21. gedacht hat **). Aus einem ähnlichen Versehen kan die abgesonderte Stelle sich wol auch einmal ins zehente Kapitel verirrt haben. Wenn sie endlich in ein paar Handschriften Luc. 21. am Ende steht; so beweiset es nichts weiter, als daß die streitige Stelle, wie so manche andere in den Evangelien, von irgend einem Leser bey Luc. 21, 38. als

Pa-

*) Vergl. die von Wetstein S. 890. angeführte Scholien.

**) *Seldeni* Vxor ebr. L. III. c. 11. p. 267.

Parallel-Stelle (vergl. Joh. 8, 2) bemerkt, und denn von unvorsichtigen Abschreibern in den Text gerükt worden ist. Bey dem cod. Leicestr. ist dies um so sichtbarer, da er die Stelle auch Joh. 8. wiederum hat †). Man ist demnach berechtigt, die Handschriften, welche die Stelle haben, in Absicht auf den Plaz der Erzählung als einstimmig anzunehmen. Aber woher kommen denn die viele Varianten? Ohne Zweifel aus einer alten Interpolation, der man sonst das Daseyn der Stelle selbst zuschreibt. Schon die Worte (v. 6.): τᾶτο δὲ — αὐτᾶ, die cod. M. (bey Wetstein und Griesbach) gar wegläßt, andere aber, wiewol mit einiger Verschiedenheit, v. 4. haben, können auf den Verdacht führen, daß in den alten Handschriften bey unserer Stelle manches an dem Rand gestanden und daher von den Abschreibern an verschiedenen Orten eingerükt worden sey. Und aus dieser Hypothese läßet sich denn auch die häufig vorkommende Verschiedenheit des Ausdruks bey einerley Sinn erklären. Sie könnte aus ähnlichen Redarten, die am Rand bemerkt waren, entstanden seyn. Da Eusebius B. 3. K. 39. aus dem Papias einer anderen Geschichte von einem Weibe, das bey dem Herrn wegen vieler Sünden angeklagt worden sey ††), Meldung thut, und zugleich berichtet, daß sie auch im Evangelio nach den Hebräern gestanden sey; so ist nicht unwahrscheinlich, daß man die ähnliche Erzählung des Pa-

†) *Bengelii* App. p. 587. ed. 1.

††) Das war Luc. 7, 37. ff. der Fall nicht. Simon beschuldigte das Weib nur in seinen Gedanken. Wahrscheinlich bezieht sich also das ἄλλην des Eusebius auf die Geschichte bey Johannes, nicht auf jene bey dem Lucas (vergl. Herrn D. Semlers Paraphr. in Ev. Joh. P. I. p. 278.), und es ist demnach zu vermuthen, daß Eusebius die streitige Stelle in seinen Handschriften gelesen habe.

Papias in manchen Abschriften des Evangelii Johannis bald mit den Worten des Papias, bald aus dieser oder jener Recension des Evangelii nach den Hebräern, nach welchen auch einige Abschriften des Evangelii Lucä hie und da geändert zu seyn scheinen *), am Rand beygezeichnet habe, und denn von den Abschreibern bald dieser, bald jener am Rand befindliche Zusaz oder ähnliche Ausdruk in den Text des Johannes aufgenommen worden sey. Fand man nun einmal aus dieser Veranlassung die Handschriften bey der Erzählung von der Ehebrecherin sehr verschieden: so konnte das Anstößige **), das man in dem Inhalt bemerkt zu haben glaubte ***), in Verbindung mit dem ersteren Grund, um so eher verursachen, daß man die Stelle für unächt hielt, und daher entweder gar wegließ, oder durch gewisse Zeichen oder durch Verwerfung ans Ende des Evangelii verurtheilte oder doch bezweifelte. Nach diesen Bemerkungen glaube ich, das Verhalten Jesu bey der Anklage der Ehebrecherin so wol, als die darauf erfolgte Unterredungen mit den Juden K. 8. unter die Beweise zählen zu dürfen, welche der Evangelist den leichtsinnigen moralischen Grundsäzen des Cerinthus entgegenstellt.

§. 50.

Wer einmal überzeugt ist, daß Johannis Evangelium gegen den Cerinthus streite, der wird die Brauchbarkeit der Erzäh-

*) Vergl. was unten (§. 69. n. 1.) über Luc. 3. 22. bemerkt wird.

**) Aehnliche Beyspiele von Varianten aus diesem Grunde s. bey dem sel. Bengel S. 586. und bey Herrn Ritter Michaelis Einl. S. 298. ff.

***) S. Wetstein bey Joh. 7, 53.

Erzählung von der Ehebrecherin für diesen Zwek als einen neuen Bestätigungs-Grund der Aechtheit dieser Stelle ansehen. Ueberhaupt scheint mir die genaue Zusammenstimmung der einzelnen Theile des Evangelii mit der Absicht des Apostels, Johannis-Jünger und Cerinthianer zu widerlegen †), einen merkwürdigen Gegenbeweis gegen den, übrigens ganz willkührlichen, Verdacht ††) abzugeben, daß diese Schrift, so wol als die übrige Evangelien, nach und nach aus anderen historischen oder moralischen Aufsäzen oder aus eigener Bemühung der Besizer so viele Zusäze erhalten habe, daß wir nun nimmer wissen können, was eigentlich von dem ersten Verfasser herkomme. Mancher Interpolator würde nicht einmal gewußt haben, daß der Evangelist gegen Johannis-Jünger geschrieben habe, und noch viel weniger lässet sich vermuthen, daß dergleichen Leute jedesmal, wenn sie was einschieben wollten, an den Zwek des Evangelii gedacht, oder das System der Gegner so werden gekannt haben, daß sie die Beziehung des Einschiebsels auf den Zwek des Buchs zu beurtheilen im Stand gewesen wären. Da die Integrität des Evangelii Johannis bereits von einem angesehenen Gelehrten bezweifelt worden ist: so wird es vielleicht nicht überflüßig seyn, über die, (wenigstens anonymisch) auch schon bestrittene

†) Die wenige blos historische Stellen in der Leidensgeschichte (K. 18. f.) sind wiederum nach einem so genau bestimmten Plan (§. 52.) niedergeschrieben, daß sich ein Interpolator leicht würde verrathen haben, wenn er z. B. aus anderen Evangelisten eingeschoben hätte, was nach Johannis Zwek eben um deswillen übergangen werden mußte, weil es dort schon angemerkt war.

††) S. Herrn D. Semlers Zusäze zu Townsons Abh. über die vier Evl. Th. 1. S. 416. 250. 357. ff. 235. 242. 280. Vergl. unten §. 92.

tene *), Aechtheit des Buchs noch etwas weniges beizufügen. Die Kirchen zu Ephesus und Smyrna standen bey dem Irenäus in einem solchen Ansehen (§. 31.), daß wir für gewis annehmen können, er würde Johannis Evangelium dem Apostel nicht so zuversichtlich zugeschrieben, und den Alogern nicht so heftig widersprochen haben (§. 24.), wenn man das Buch nicht zu Ephesus selbst, wo Johannes erst am Anfang desselbigen Jahrhunderts,

*) Ueber Offenbarung, Judenthum und Christenthum. S. 122. f. Der Verf gestehet selbst, daß ευαγγελιον ΚΑΤΑ Ιωαννην, Ματθαιον so viel heissen könne (vergl. Eph. 1, 15. Kypke bey Röm. 1, 15.), als Evangelium Johannis, Matthäi. Er meint aber, den Faustus (s. *Wetsteinii* N. T. T. I. p. 223. und Michaelis Einl. S. 6. ff.) dadurch vertheidigen zu können, daß die gedachte Ueberschriften neu und nicht aus der Apostel Zeiten seien, wo das Wort ευαγγελιον diese Bedeutung noch nicht gehabt habe. Und wenn man ihm dies zugiebt, (wiewol der Sprachgebrauch so alt ist, §. 54., daß er wenigstens noch bei Johannis Lebzeiten aufgekommen seyn kann;) wann man es aber auch zugibt, und aber dabey behauptet, die Bücher selbst können älter als jene Ueberschriften seyn: so sollen wir blos auf das Wort des Anonymus glauben, es sey nicht wahrscheinlich, daß man die alten Ueberschriften mit neuen vertauscht, oder den ältern Büchern erst später Ueberschriften gegeben habe. Und nun glaubt er sich, troz aller Nachrichten der Alten, die Johannes und nicht seine Schüler als Verfasser angeben, zu der Vermuthung berechtigt, daß die Evangelien nicht älter als ihre Ueberschriften, und folglich nicht aus den Zeiten der Apostel seien. Wenn Faustus dem Matthäus sein Evangelium aus dem Grunde abspricht (s. Michaelis S. 11.), weil der Verfasser von Matthäus in der dritten Person spreche: so beweiset unser Anonymus mit gleicher Bündigkeit aus Joh. 19, 35. 21, 24. daß dieß Evangelium nicht der Apostel, sondern Schüler von ihm oder Jünger seiner Zeitgenossen abgefaßt haben. Oder hat ihn etwa das οιδαμεν 21, 24. irre geführt? Dies steht wenigstens in der erstern Stelle nicht, und die communicativa oratio ist ja sonst bekannt genug. vergl. 1 Kor. 10, 8. 9. und Michaelis Erkl. der Auferst. Gesch. Christi S. 316.

hunderts, in dem Irenäus schrieb, verstorben war, ohne alle Bedenklichkeit für eine Schrift des Apostels erkannt hätte. Der erste Brief Johannis, den auch kein Aloger verworfen hat *), hat neben dem Irenäus **) noch einen anderen Zeugen aus Klein-Asien ***) für sich, wo man von den Schriften des Johannes die zuverläßigste Kenntnis haben muste (vergl. §. 27.). So bald aber der erste Brief ächt ist, so ist es auch das Evangelium, das nicht nur in der Schreibart mit dem ersten Briefe ganz unverkennbar übereinstimmt, sondern auch seinem Inhalt nach in dem ganzen ersten Brief als bekannt und als eine Schrift desselbigen Verfassers vorausgesezt wird (§. 49. 51. 73. ff.).

§. 51.

Daß wir die Gegner, welche Johannes in seinen Briefen, und eben so auch (§. 43.) in seinem Evangelium, vor Augen hatte, vollständig kennen, schliessen wir daraus, weil der Apostel selbst die viele Widersacher der rechten Lehre von Jesu Christo (1 B. 2, 18—26. 4, 1. 3. 2. B. 7.) in zwo Classen eintheilt, wovon die eine bey allem Ruhm einer besonderen Erkenntnis die Gebote Christi nicht halte (1 B. 2, 4—6. §. 41.), und die andere sich viel darauf zu gut thue, daß ihr (in der Person des Täuffers §. 4.) das Licht erschienen sey, aber durch ihr feindseliges Betragen gegen die Christen ihre Verblendung genug zu erkennen gebe (2, 9—11. §. 14). Und diese Eintheilung behält der Apostel so beständig vor dem Gesicht, daß er gemeiniglich neben der Beobachtung der Gebote Gottes die, darunter schon begriffene (3, 23), Liebe gegen die Christen noch besonders empfiehlt, weil das leztere im Gegensaz gegen die Johannis-Jünger eben so nöthig war, als in Rükficht auf die

*) Herrn Ritter Michaelis Einl. S. 1256. f.
**) Neue Apol. der Off. S. 135.
***) Euseb. B. 3. K. 39. S. 113.

Cerinthianer vor einem unrichtigen Lebens-Wandel überhaupt gewarnt werden müste. So heißt es 3, 10. Wer nicht recht thut, ist nicht von Gott, und wer nicht seinen Bruder lieb hat. Ueber das erstere hat er sich vorher v. 3—9. (gegen die Cerinthianer) erklärt, und das leztere führt er im folgenden v. 11—18. (gegen die Johannes-Jünger) aus. Und wenn er v. 19—22. beide Stücke zusammennimmt, und behauptet, an dem obigen (dem Halten der Gebote Gottes und der Liebe der Brüder) können wir unsere Rechtschaffenheit erkennen, und dabey, (wenn uns unser Gewissen in diesen Stücken nicht verdamme v. 21.), können wir beruhiget seyn (v. 19 *), daß wir zu Gott mit Zuversicht beten können, weil wir seine Gebote halten, und thun, was ihm gefalle (v. 21. f.): so erinnert er noch einmal, daß er unter dem Halten der Gebote Gottes den (bey Johannis-Jüngern und Cerinthianern vermißten) Glauben an Jesum Christum, den Sohn Gottes, und (gegen die Johannis-Jünger besonders) die (von Gott befohlene) Liebe, und (gegen die Cerinthianer) gewissenhafte Beobachtung der göttlichen Gebote überhaupt verstehe (v. 23. f.). Eben so wird im dritten Brief mit der Bestrafung des Johannis-Jüngers Diotrephes (v. 9. f. §. 14) sogleich (v. 11.) eine Warnung gegen die Cerinthianer verbunden: wer Böses thut, hat Gott nicht gesehen, ist kein wahrer Gnostiker (§. 41.) Aus dieser Bemerkung, daß Johannes immer zweierlei Gegner vor Augen hatte, läßet sich auch erklären, warum er 1 B. 5. zuerst (v. 1.) Liebe der Kinder Gottes zum Kennzeichen der

Liebe

*) Der Zwischensaz v. 20. ist dieser: wir müssen in unserem Gewissen beruhigt seyn, denn, wenn wir schon nach dessen Urtheil verwerflich sind, was wird erst der viel grössere, allwissende Gott mißfälliges an uns sehen?

Liebe Gottes, und hernach (v. 2.) eine, durch Beobachtung der Gebote Gottes thätige (v. 3.), Liebe zu ihm zum Kennzeichen der Liebe gegen die Kinder Gottes macht. Er hatte 4. 7—21. wider den einen Theil der Gegner (v. 1. 3), die nicht glaubten, daß Jesus der Christ sey (5, 1. 5), oder gegen diejenige, die den Täuffer für ihren Heiland (§. 16) ansahen,*) die Nothwendigkeit der Liebe zu den wahren Christen behauptet. Diese Vorstellung schließt er nun (5, 1.) mit dem Ausspruch, wer glaube, daß Jesus der Christ sey, der sey ein Kind Gottes, und den müsten also auch die Johannis-Jünger lieben, wenn sie wirklich die Kinder Gottes wären, wofür sie sich ausgeben (§. 14). Aber Johannes vergißt niemalen, daß er noch andere Gegner habe, die sich eben nicht durch Feindseligkeit gegen die apostolische Christen auszeichneten, sondern vielmehr selbst für Christen angesehen seyn wollten, und insofern auch die Schüler des Apostels für ihre Brüder erkannten, die aber freilich ihren Mangel an Aufklärung (γνωσις) durch den damit zusammenhangenden Verlust einer rechtmässigen Freiheit oder durch die überflüssige Aengstlichkeit in Beobachtung der eigenmächtigen Vorschriften der Apostel büssen müssen (§. 41). Um also diesen Leuten den Vorwand zu benehmen, daß man ja ihnen keine Feindseligkeit gegen die Kinder Gottes (v. 1.) aufbürden könne, wie den Johannis-Jüngern: so sezt der Apostel hinzu, wenn sie eine solche Liebe zu den Kindern Gottes hätten, woraus sich folgern liesse (v. 1.), daß auch sie Kinder Gottes seien;

*) Der Apostel sagt im Gegensaz (4, 14), er habe durch viele Wunder bestätigt gesehen (1, 1—3. Joh. 1, 14), was er aus dem Munde Jesu und des Täuffers selbst (§. 13) gehört habe, daß Gott Jesum zum Heiland der Welt gesandt habe.

seien; so müsten sie auch den Vater der Christen lieben (v. 2.), aber die Liebe zu Gott könne mit ihrem Ungehorsam gegen die Gebote Gottes nicht bestehen. Liebten sie die apostolische Christen, weil sie denselbigen Vater haben: so würden ihnen die Gebote des Vaters so wenig beschwehrlich seyn, als den apostolischen Christen (v. 3.) Eben so drükt sich der Apostel auch 2 B. 5. f. aus: „ich bitte, aller Bemühungen der Johannis-Jünger ungeachtet, von der Liebe zu den Christen nicht abzutretten. Aber das ist die rechte Liebe zu den apostolischen Christen, wenn man die, von Cerinths Parthey so sehr hintangesezte, Gebote Gottes beobachtet. Das ist, wie ihr vorlängst gehört habt, das Gebot, daß ihr Liebe*) üben sollet". Und man kan um so weniger zweifeln, daß die Erinnerung v. 5. f. durch gewisse Gegner der apostolischen Lehre von Jesu Christo veranlasst sey, da der Apostel sogleich v. 7 — 11. ausdrüklich vor ihnen warnt. Uebrigens beweiset der 6te Vers, der im Grund dasselbige sagt, was wir 1 B. 5, 2. lesen, daß die, von allen Zeugnissen einstimmig bestätigte, Lesart v. 2. den sonstigen Gedanken des Apostels vollkommen gemäß, und an keine Versezung **), der Wörter τα τεκνα τε θεε und τον θεον zu denken sey. Gleich nach dieser Stelle spricht der Apostel von denen überhaupt (v. 5), welche läugneten, daß Jesus der Sohn Gottes sey, aber auch dieser Theil des ersten Briefs (v. 6 ff.) enthält deutlich Merkmale, daß Johannes theils Cerinthianer, theils Johannis-Jünger im Sinn habe. Der Anfang (v. 6.) sieht offenbar auf die erstere Parthei (§. 21). Gegen diese behauptet der Apostel, Jesus sey der Sohn Gottes, und zwar

*) εν αυτη bezieht sich auf das entferntere (Obss. gr. p. 400.) Nennwort αγαπη, wie die Vergleichung von v. 5. 1 B. 3, 11. zeigt.

**) Vergl. Repertor. für bibl. Litter. Th. 12. S. 62.

zwar sey er bey seinem Tode so wol als bey seiner Taufe Christus, der Sohn Gottes, gewesen. Der Geist, oder*) die, von Jesu zur Bestätigung des Glaubens an ihn (v. 1. 5.) verheissene**) und seit seiner Verklärung noch immer fortdaurende, Wundergaben bezeugen, daß der Geist, der, seit der Verklärung Jesu, durch die Apostel (4, 6.) eben diese (v. 2. vergl. 5, 1, 5. f.) Lehre von Jesu bekannt mache, wahrhaftig***) sey. Denn (v. 7. 8) es sind drey, die es bezeugen, der Geist und die Taufe und der Tod (Jesu †), und diese drey bestätigen eine und eben dieselbige Sache ††), daß nemlich Jesus sey Christus, der Sohn Gottes, und das bey seinem Tode, wie bey seiner Taufe. Bey der Taufe Jesu, wo auch nach den Cerinthianern (§. 42. n. II. 3.) etwas ausserordentliches vorgieng, wurde nicht blos eine gewisse vorübergehende Verbindung Jesu mit Christo bezeugt, sondern es wurde erklärt (Joh. 1, 34. Matth. 3, 17.), daß er sey

(vergl.

*) Vergl. πνευμα Joh. 7, 39.

**) Joh. 7, 38. f. 14, 12.

***) Vergl. αληθεια Joh. 14, 6. Wenn man will, kan man auch übersezen: die Wundergaben bestätigen, daß die Aussprüche des Geistes durch die Apostel Wahrheit seyen. Vergl. Apol. der Off. S. 389.

†) Daß Jesu Taufe und Tod verstanden werde, konnte aus v. 6. und vielleicht auch aus dem Sprachgebrauch des Cerinthus vorausgesezt werden, der gesagt zu haben scheint: Jesus war (§. 42. n. II. 7.) Christus, der Sohn Gottes (§. 42. n. III.), bey dem Wasser, aber nicht bey dem Blutvergiessen. Uebrigens steht auch Röm. 6, 4. του θανατου für του ταναται ιησυ χριστ. v. 3.

††) Ειναι εις το πραγμα heisst zur Sache dienen (s. *Demosthenem* pro Phorm. p. 961. ed. Reisk.). Folglich kan εις εν (πραγμα) ειναι bedeuten: sie dienen zu Einer Sache, begünstigen eine und eben dieselbige (vergl. 2 Mos. 41, 25. f.), nemlich die vorhin (1 Joh. 5, 1. 5. f.) genannte, Sache. Deßwegen steht auch der Artikel vor εν.

(vergl. §. 42. n. II. 7.) der Sohn Gottes. Aber auch bey seinem Leiden des Todes wurde er noch durch Wunder (§. 44. 52.) und durch seine glaubwürdige Aussage (§. 44.) für Christus, den Sohn Gottes, erklärt. Zu diesen, aus der Lebensgeschichte Jesu hergenommenen und im Evangelio ausgeführten, Beweisen kommt noch einer (1 Joh. 5, 6.) hinzu, der in der Beschreibung seines Lebens auf Erden nicht erzählt werden konnte, der aber damals jedermann vor Augen lag (§. 8. , und es sind also drey Beweise (v. 8). Man sieht leicht, daß die angeführte Beweise auch gegen die Johannis-Jünger darthaten, Jesus sey Christus, der Sohn Gottes (v. 1. 5.). Von den Geistesgaben ist es ohnehin klar (§. 8). Aber auch die Taufe Jesu hat der Apostel in seinem Evangelium mit besonderer Rükſicht auf die Schüler des Täuffers (§. 7.) als einen Beweis für die Herrlichkeit Jesu gebraucht (Joh. 1, 32—34.), und wie umständlich hat er diese Leute (§. 11.) auf eine höchst merkwürdige (19, 35. §. 52.) Erfüllung (v. 32—34.) der Weissagungen (v. 36. f.) bey dem Tode Jesu aufmerksam gemacht? Dessen ungeachtet fügt er um dieser Parthey willen noch (1 B. 5, 9.) die besondere Anmerkung bey: so wir menschliches *) Zeugnis gelten lassen, so muß Gottes Zeugnis noch vielmehr bey uns gelten." Diese Worte beziehen sich offenbar auf Joh. 5, 34. 36. Ihr Sinn ist also dieser: diejenige, die sich auf die Parthey der Johannis-Jünger neigen, werden doch hoffentlich das ihnen im Evangelio vorgelegte (§. 5.) Zeugnis des Täuffers nicht verwerfen, und, wenn sie einmal so weit gebracht seien, so

*) Των ανθρωπων sezt nicht gerade mehrere voraus, sondern es konnte auch gebraucht werden (Ebr. 9, 23. vergl. Diss. in ep. Jac. not. 209.), wenn der Apostel nur den einigen Täuffer im Sinn hatte (vergl. Joh. 5, 34. ανθρωπου).

so werden sie bald das Zeugnis, welches Gott durch so viele Wunder (v. 36.) und durch die, von dem Täuffer mit angehörte, himmlische Stimme bey der Tauffe Jesu (v. 37.) abgelegt habe (§. 7.), um so wichtiger und annehmungswerther (μειζονα v. 36.) finden, und also *) glauben, daß Jesus sey Christus, der Sohn Gottes (1 B. 5, 1. 5.). Denn das eben gerühmte Zeugnis Gott sey ja ein Zeugnis Gottes von Jesu (vergl. Joh 5, 36. 37.) als von seinem Sohn (v. 17. ff. 1, 34. Matth. 3, 17.). Wer demnach an den Sohn Gottes glaube, der habe das Zeugnis (Gottes) zu Herzen genommen **), und dazu sey man doch verbunden; denn wer (Gottes Zeugnis nicht annehme, oder) Gott nicht glaube, der habe ihn dadurch für einen Lügner erklärt, daß er

*) Daß dieser Saz von dem Apostel hinzugedacht worden sey, beweiset das folgende οτι. Eben so muß vor dem οτι 2 B. 7. aus dem vorhergehenden (v. 4—6.) hinzugedacht werden: meine Freude ist gerecht, und meine Ermahnung nicht überflüssig, denn ꝛc.

**) Εχει την μαρτυριαν (dasjenige nemlich, wovon v. 9. die Rede war) εν εαυτω scheint mit dem folgenden πιστευειν τω θεω gleichbedeutend zu seyn. Weil Gott bezeugt hat (v. 9.), Jesus sey sein Sohn; so heißt an den Sohn Gottes glauben, eben so viel, als das Zeugnis Gottes annehmen, ihm glauben, ihn also nicht zum Lügner machen, σφραγιζειν οτι ο θεος αληθης εστιν (Joh. 3, 33.). Eben so sagt Jesus (5, 38.): ihr habt Gottes Wort nicht in euch, ihr nehmt Gottes Zeugnis (v. 36. f.) nicht mit gehöriger Ehrerbietung auf, ihr glaubet Gott nicht, weil ihr mir nicht glaubet" und Johannes braucht 1 B. 1, 10. „Gott zum Lügner machen, und sein Wort nicht in sich haben, seinen Ausprüchen kein Gehör geben," als gleichlautende Ausdrücke, welche zusammengesezt werden, um (2, 4.) desto nachdrüklicher zu sagen, daß man Gott geradezu widerspreche. Vergl. Col. 3, 16.

er in sein Zeugnis von seinem Sohn kein Vertrauen seze.“ Auch der lezte Ausspruch (1 B. 5, 10.), nebst den darauf folgenden Worten (v. 11. f.) ist wahrscheinlich zunächst durch das Andenken an die Johannis-Jünger veranlasst. Wenigstens bezieht er sich auf eine Rede ihres Lehrers, des Täuffers (Joh 3, 33. 36.). Uebrigens galt er freilich den Cerinthianern eben so wol. Denn auch für sie war es ja durch die, mit der Predigt der Apostel verbundene Wundergaben (1 B. 5, 6.), durch die Tauffe Jesu, durch seine lezte Geschichten (v. 8.) und durch seine mit Wundern bestätigte (v. 9.), frühere Aussprüche (§. 44. f.), von Gott selbst gewis ganz bezeugt, Jesus sey Christus, der Sohn Gottes. Gleich nach dem Eingang beschäftiget sich der erste Brief mit den Cerinthischen Irrthümern (1, 5—2, 1. §. 41.), und von eben demselbigen ist auch wiederum am Schluß des Briefs (5, 17. f. 21.) die Rede (§. 41.). Aber in der ersten Stelle fügt der Apostel doch auch gelegenheitlich eine Anmerkung gegen die Johannis-Jünger bey (2, 2. §. 3. 13.), und eben so wenig vergißt er am Schluß seines Briefs, auch auf diese Parthey Rükſicht zu nehmen. Er sagt zuerst (5, 19.): wir Christen, die wir an den Sohn Gottes glauben (v. 13.), wissen gewis, daß wir (durch diesen Glauben *) Kinder Gottes (v. 18.) sind, und hingegen die ganze Welt, nicht nur die leichtsinnige (v. 18.) Cerinthianer, sondern überhaupt alle Verführer und ihr ganzer Anhang **) auch die Johannis-Jünger mit eingeschlossen, in der Gewalt

*) v. 1. Joh. 1, 12.

**) Daß diese Leute unter der Welt vorzüglich gemeint seien, ist §. 41. bemerkt.

walt* des Argen seien, nach dem Wunsch und Willen**) ihres Fürsten (4, 4. vergl. 2 Kor. 4, 4. Eph. 2, 2. 6, 12.) leben, — nach Art der Cerinthianer (1 Joh. 5, 18.), überhaupt in Sünden leben, wie er (3, 8.), oder, nach Art der Johannis-Jünger, gegen den Sohn Gottes und gegen diejenige, welchen er das Recht ertheilt hat, durch den Glauben an ihn Gottes Kinder zu seyn, feindselig gesinnt seien, wie der älteste Menschenfeind (v. 12. 15. vergl. Joh. 8, 44). Hernach (1 B. 5, 20.) sieht der Apostel deutlich auf beide Classen der Welt, deren eine dem, aus dem Heidenthum (§. 38.) zum Christenthum übergegangenen und von der apostolischen Lehre wiederum abgetretenen, Cerinthus aus Klein-Asien***) anhieng, und wahrscheinlich aus leichtsinnigen Christen (2, 19.) aus dem Heidenthum bestand, welchen es schwer wurde, ihre heidnische Urordnungen zu lassen, da hingegen der andere Theil, der es mit den jüdischen Johannis-Jüngern hielt, unter den Christen aus dem Judenthum zu suchen war (§. 14. f.). Wie sich nemlich die Stelle Joh. 17, 3. deren Pararellismus mit der unsrigen sehr deutlich und einleuchtend ist†), theils auf die Bekehrung der Heiden zu dem wahren Gott, theils auf die Bekehrung der Juden zu Jesu Christo beziehet (§. 13.): so muß diese gedoppelte Rükſicht auch in den Worten des ersten Briefs nicht ver-

*) Vergl. *Kaphelii* Annott. ex Polyb.' Im Gegensaz heißt es v. 18: der Arge kan Kindern Gottes nicht schaden.

**) Joh. 8, 44.

***) Iren. B. 1. K. 26. §. 1.

†) Repertor. Th. 12. S. 76.

verkannt werden. „Ihr *), Christen aus den Heiden, wisset, daß der Sohn Gottes gekommen ist, und euch die Gesinnung **) gegeben hat, daß ihr den Wahrhaftigen kennet und verehret. Cerinth würde selbst noch Götzen (1 B. 5, 21.) verehren, und den allein wahren Gott, den dieser Gnostiker nun so vorzüglich zu kennen vorgiebt (§ 41.), noch gar nicht kennen, wenn nicht der Sohn Gottes gekommen wäre, und die abgöttische Welt durch die Predigt seiner Apostel (Joh. 17, 18. 20. §. 48.) erleuchtet hätte. Bleibet also bey der apostolischen Lehre, der Cerinth zu danken hat, was er noch Gutes erkennt und lehrt (vergl. 1 B. 2, 27.). Aber auch ihr, Christen aus den Juden, die ihr den Wahrhaftigen vorhin kanntet, und keine Götzendiener waret, seid mit diesem Wahrhaftigen erst durch seinen Sohn, Jesum Christum, in nähere selige Verbindung gekommen (vergl. 2, 24. 1, 3.). Der Johannis-Jünger weiß zwar von dem Wahrhaftigen, aber seine Feindschaft gegen den Sohn Gottes (2, 23. 2 B. 9. Joh. 15, 21. 23. 16, 3. 8, 42.) und die Seinige (1 B. 5, 1. 4, 7. f. 3, 14. f.) beweiset, daß er kein Kind Gottes ist, und in keiner näheren seligen Verbindung mit ihm steht. Mit dem wahren Gott sind wir erst recht verbunden durch seinen Sohn, Jesum Christum, welcher ***) der wahre Gott und das ewige Leben ist. Man kan also den allein wahren Gott nicht verehren, und von ihm nicht geliebt werden

*) Vergl. Joh. 21, 24. §. 77.

**) Vergl. 2 Petr. 3, 1. Luc. 1, 51.

***) Vergl. ὁτος Apg. 10, 36. und Obss. gr. p. 119. S. auch die die vom sel. Bengel bey Apg. 8, 26. angeführte Stellen.

den, oder überhaupt in keiner näheren Verbindung mit ihm stehen, wenn man den Sohn, der ja der allein wahre Gott selbst ist, verachtet (vergl. 2, 23. Joh. 5, 23.). Und man nähert sich den Abgöttern dadurch gewis nicht, wenn man den Sohn Gottes verehrt. Denn dieser ist ja Eins mit dem Vater (14, 9. f. 8, 19. 10, 30.). Er ist der wahre Gott. Und wer durch ihn den wahren Gott recht kennen gelernt hat, der wird sich gewis vor der Abgötterey viel sorgfältiger in Acht nehmen, als es die Gnostiker thun (1 B. 5, 21. §. 41.), die von ihrer Kenntnis Gottes so viel rühmen, und doch von ihrem vormaligen Heidenthum so viel beybehalten." Da ζωη αιωνιος 1, 2. eigentlich von Christo gebraucht wird, und auch der andere Ausdruk (ο αληθινος θεος), wenn wir ihn gleich von Christo verstehen, in dem Munde des Johannes am wenigsten befremden kan (Joh. 1, 1.*): 12, 41. so steht uns nun, nachdem zwischen der Versicherung der Gottheit Christi und zwischen dem Vorhergehenden und Nachfolgenden ein schiklicher Zusammenhang gezeigt ist, gar nichts mehr im Wege, das ουτος auf den Sohn zu beziehen. Nimmt man noch hinzu, daß es der Apostel mit keinen Heiden zu thun hatte, denen erst hätte gesagt werden müssen **), es sey nur Ein wahrer Gott, und keiner ausser ihm, und daß hingegen von beiden Partheien der Antichristen die Gottheit Jesu Christi geläugnet wurde: so ist ohne Zweiffel die angenommene Erklärung die wahrscheinlichere. Es ist wahr ***), daß der Apostel für den grossen

und

*) Repert. Th. 12. S. 77. 75.

**) Vergl. a. a. O. S. 76.

***) Vergl. a. a. O. S. 77.

und schwehren Saz, Jesus Christus sey der wahre Gott und das ewige Leben *), keinen Beweis beibringt. Aber er hat auch für die andere Wahrheit, daß Jesus der Sohn Gottes sey, in diesem Brief keine Beweise geführt, sondern er hat sie blos nahmhaft gemacht. Der erste von den, mit der apostolischen Predigt verbundenen, Wundergaben (1 B. 5, 6. 8.) bedurfte keiner Ausführung, weil er durch die tägliche Erfahrung bestätigt wurde. Und dieser Beweis galt zugleich auch für die Gottheit Christi, so bald nur erklärt war, was v. 20. 1, 1. deutlich genug erklärt ist, daß sie einen Theil von dem Innhalt der apostolischen Predigt ausmache. Daß aber Jesus bey seiner Taufe, und eben so noch am Ende seines Lebens (5, 8.), daß er durch des Täuffers und durch Gottes Zeugnis (v. 9.) für den Sohn Gottes erklärt worden sey, das hat der Apostel nicht in seinem Brief, sondern in dem Evangelium dargethan, aus welchem er auch den Beweis für die Gottheit Christi (§. 46.) voraussezt. Vergl. §. 74.

* Das grosse Leben, das erste Leben, das erhabene erste Leben u. s w. sind gewöhnliche Namen Gottes bey den Zabiern. S. Herrn Prof. Norbergs Briefe S. 268. f. Comment. de relig. & lingua Sabæorum p. 22. 26. 29.

Zweites Hauptstück.

Von dem historischen Zweck des Evangelii Johannis.

§. 52.

Der Evangelist wollte gegen die zwo (§. 51.) antichristische Partheien der Johannis-Jünger (§. 4. ff.) und Cerinthianer (§. 20. ff.) aus den Reden des Täuffers und aus den Worten und Thaten Jesu erweisen, daß die apostolische Lehre von der Person Jesu Christi (§. 1.) richtig sey. Aber mit dieser dogmatischen oder polemischen Absicht verbindet er den historischen Zwek, einen Beytrag zur Lebensgeschichte Jesu zu liefern. Darum stellt er z. B. die Reden des Täuffers welche er den Johannis-Jüngern entgegensezt, nicht zusammen, sondern erzählt sie nach der Zeitfolge, die er auch in allen übrigen Theilen seines Evangelii aufs genaueste beobachtet, ohne sich jemals nach den Materien zu richten, wie man hätte erwarten sollen, wenn sein Zwek blos dogmatisch gewesen wäre. Er scheint so gar gewisse andere Lebensbeschreibungen Jesu bey seinen Lesern als bekannt vorauszusezen, und sein Buch als eine Zugabe zu jenen historischen Schriften zu betrachten. So nimmt er z. B. 3, 24. als bekannt an, daß seine Leser bereits von Johannis Gefangenschaft wissen, und etwa aus anderen Schriften, worin diese Begebenheit gleich auf die Geschichte der Tauffe und Versuchung Jesu, die hier (v. 22. ff.) längst vorüber seyn muste (1, 32. ff.), beschrieben war

(Matth.

(Matth. (4, 12. Marc. 1, 14.), gegen die Zuverlässigkeit seiner Erzählung (3, 23. 26. 30.) einen Zweiffel fassen könnten. K. 12, 14. erzählt er nicht, wie Jesus das Eselein überkommen, und unter welchen Umständen er sich darauf gesezt habe. Dessen ungeachtet hält er es v. 16. für bekannt, daß die Jünger Jesu hiebey beschäftigt gewesen seien (Matth. 21, 1—3. 6. f.), ohne zu wissen, daß hiedurch eine Weissagung erfüllt werde. K. 20, 1. 2. sezt er aus anderen Berichten voraus, daß ein Stein vor dem Grab Jesu gewesen sey, und noch mehrere Weiber die Maria Magdalena begleitet haben (Marc. 15, 46. 16, 1.)*). Ja auch solche Geschichten übergeht er, die zu seinem polemischen Zwek sehr brauchbar gewesen wären, z. B. die Erklärung Jesu (vergl. §. 6.) gegen Johannis Jünger Matth. 11, 2 ff. daß er sich durch Wunder (vergl. §. 7.), die sie selbst nicht läugnen können (v. 4.), als den erwarteten Messias beweise (v. 3. 6.), eine Erklärung, welche auch der Zabier Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat (§. 18.); den Widerspruch des Täuffers (Matth. 3, 9.) gegen die vermeinte Vorzüge der Abkunft von Abraham (vergl. §. 13.); die bey dem Tode Jesu (vergl. §. 44.) vorgekommene Wunder (Matth. 27, 45. 51. ff.); die übernatürliche (vergl. §. 45. 42. n. II. 1.) Empfängnis Jesu (Luc. 1, 34. ff. Matth. 1, 18. ff.**); die wich-

*) Vergl. Herrn Hofr. Michaelis Erkl. der Auferstehungsgesch. Christi. S. 149 ff und Vorr. S. LXI. ff.

**) Die voranstehende Genealogie v. 2. ff. scheint ein Familien-Document zu seyn, wodurch diese Erzälung v. 18. ff. bestätigt wird. Ich sezе voraus, daß Mätthäus nicht Verfasser der Genealogie ist sondern sie in der Familie Jesu, zu der er selbst gehörte (§. 57.), vorgefunden, und, wie er sie fand, unter der

wichtige Predigt (Matth. 5. ff.) und so viele andere moralische Vorschriften (vergl. §. 49.). Und, was noch mehr ist, auch bey

Ueberschrift (v. 1.), dies sey die vorgefundene Genealogie Jesu, eingerükt hat. Matthäus würde wol zu der Zeit, da er sein Evangelium herausgab, und für die Leser, für welche er schrieb (§. 61. f.), nicht gesezt haben: ιησους Ο ΛΕΓΟΜΕΝΟΣ χριστος. Diese fremde Sprache (vergl. 27, 12. 22. und *Josephi* Antt. L. 20. c. 9. §. 1.) schikt sich eher für die Zeit vor der Auferstehung Jesu. Wahrscheinlich sezte einer der unglaubigen (Joh. 7, 5.) Brüder oder Anverwandten Jesu die Familen-Genealogie bis auf Jesum fort. Aber auch dieser unglaubige Verfasser war doch von der That-Sache überzeugt, die Matthäus nachher (v, 18. ff.) umständlich berichtet, daß Jesus kein Sohn Josephs gewesen sey. Denn er fährt nicht in dem angefangenen Ton fort: ιωσηφ δε εγεννησε τον ιησουν εκ της μαριας, sondern er sezt offenbar blos zwischen Jesu und Maria eine unmittelbare, hingegen zwischen Jesu und Joseph eine blos mittelbare Verbindung fest, und widerspricht dadurch dem in Palästina (§ 61. gewöhnlichen (Luc. 3, 23. Matth. 13, 55. Joh. 6, 42.) Irrthum, daß Jesus Josephs Sohn sey. Damit will ich übrigens nicht läugnen, daß die Genealogie zugleich brauchbar war, das υιος δαυιδ (Matth. 1, 20.) zu erläutern und zu beweisen, daß Jesus auch nach der, für irrig erklärten (v. 16. 18. ff.), Hypothese der Juden dennoch ein Nachkomme Davids seyn würde, weil auch Joseph aus Davids Familie war (Luc. 1, 27. 2, 4.), wie Maria (3, 31. f.), deren Genealogie Lucas 3, 23. ff. beschreibt. Υιος v. 23. scheint sich auf alle nachfolgende Genitivos zu beziehen, und also in der weitläufigeren Bedeutung (18, 38. Matth. 1, 1. 20.) genommen zu werden: „der geliebte Sohn Gottes (Luc. 3, 22.) war Jesus, der in einem Alter von ungefähr 30 Jahren sein Amt antrat (Apg. 1, 22.), und übrigens ein Nachkömmling der Maria, des Eli u. s. w. war.“ Wenn Lucas sagt: „er war, **wie man meinte**, ein Nachkomme Josephs,“ so kan doch niemand, der 1, 27. ff. gelesen hat, anders denken, als: „er war (nicht Josephs, sondern seiner nachmaligen Frau,) **der Maria** Nachkomme.“ Da man die Geschlechtsregister ohnedies nicht gern von der **mütterlichen** Seite führte (s. **Wetstein** bey Matth. 1, 16. Luc. 3,

bey solchen Begebenheiten, die er um gewisser Ursachen willen berühren musste, verschweigt er gerade denjenigen Umstand, der für seine Hauptabsicht der wichtigste gewesen wäre. So lernen wir von ihm (18, 10.), daß der Knecht des Hohenpriesters, dem nach der übrigen Evangelisten Erzählung durch einen Jünger Jesu das Ohr abgehauen wurde, Malchus geheissen habe, und daß der Jünger Petrus gewesen sey, hingegen sagt er nichts von dem Wunder (Luc. 22, 51.), das Jesus aus dieser Veranlassung während der Zeit seiner lezten Leiden (§. 44.) verrichtet hat. Bey der Nachricht von dem Tode Jesu will ich nicht fragen, warum unser Evangelist die Stunde (Marc. 15, 34.) nicht bestimmt, unerachtet er sonst Zeit und Stunden so sorgfältig angiebt, oder warum er die lezte Worte (Luc. 23, 46.), bey deren Ausruf sein geliebter Herr verschied, mit Stillschweigen übergeht, da er doch die Gebärde des sterbenden Freundes nicht unbemerkt lässt (19, 30.). Aber die starke Stimme, womit Jesus seinen Geist dem Vater empfahl (Marcus 15, 37.), war doch so wundervoll (v. 39.), und für den Beweis (§. 44. 51.), daß Jesus auch im Augenblik des Todes selbst von dem Höheren, in dessen Kraft er vormals Wunder verrichtet hatte, nicht verlassen, sondern auch izt noch Christus, der Sohn Gottes (v. 39.), gewesen sey, so merkwürdig, und besonders auch (vergl. §. 11. 51.) zur Einsicht, wie ausserordentlich es war, daß Jesus schon um

23. p. 676.); so konnte bey dem ausserordentlichen Fall, da kein menschlicher Vater, sondern blos eine Mutter da war, der nothwendig zu bemerkenden Mutter nicht schiklicher gedacht werden, als wenn ihr Mann für sie gesezt wurde, aber mit einem ως ενομιζετο, das nach den K. 1. ertheilten Nachrichten jeden Leser auf die Maria hinwieß.

um diese Zeit gestorben und also (Joh. 19, 33.) die Schrift (v. 36. f.) an ihm erfüllt worden ist, so wichtig, daß das Stillschweigen des Evangelisten unbegreiflich wäre, wenn er nicht voraussezen durfte, daß dies alles seinen Lesern aus anderen Lebensbeschreibungen des HErrn von selbst beygehen werde. Vergleichen wir Johannis Geschichte mit den übrigen Evangelien, die auf uns gekommen sind, so bemerken wir z. B. in der Leidensgeschichte, daß Johannes „recht vermeidet zu sagen *), was uns aus den übrigen Evangelisten bekannt ist, wo es nicht wegen des Fadens der Erzählung oder wegen eines Zusazes, den er dabei machen will, nothwendig ist.“ Daß er gleich bey der Geschichte der Gefangennehmung die, von anderen Evangelisten verschwiegene, Namen des verwundeten Knechts und des verwundenden Jüngers nachhole (18, 10.), ist schon bemerkt, aber es ist zugleich erinnert, daß er das hiebey vorgekommene Wunder als schon bekannt übergehe. Und wie kurz faßt er v. 11. die Antwort Jesu (Matth. 26, 52. ff.) zusammen, von der er freilich etwas hinzusezen muste, wenn seine Erzälung nicht gar zu abgebrochen und unschiklich werden sollte? V. 13. scheint Johannes gleichsam zu sagen, wenn man Marc. 14, 53. Luc. 22, 54. von dem Hohenpriester lese, so sey dies zwar Kaiphas, der damals das Amt gehabt habe, Jesus sey aber nicht unmittelbar zu ihm (Matth. 26, 57.), wie man etwa aus den übrigen Evangelisten vermuthen möchte, sondern vorhin zu seinem Schwäher geführt worden. Nach dieser Erläuterung kommt dann auch Johannes v. 15. auf die Ankunft Jesu im Hause des eigentlichen Hohenpriesters, oder des

*) Ich bediene mich hier der Worte des Herrn Ritter Michaelis a. a. O. S. LXII. f.

des Kaiphas*), und wiederholt die hier (Matth. 26, 57. f.) vorgefallene Geschichte der Verläugnung Petri. Aber neben dem, daß sie mit einer anderen, von ihm nachgeholten, Begebenheit (20, 17.) in Verbindung steht, hatte Johannes verschiedenes bey derselbigen nachzutragen, wie z. B. Petrus in das Haus des Hohenpriesters gekommen sey (18, 15. f.), daß derjenige (Luc. 22, 59.), der zu einer neuen Versuchung (Matth. 26, 73. Marc. 14, 70.) und zu der lezten und heftigsten Verläugnung Petri den Anlaß gegeben hat, ein Verwandter des Malchus gewesen sey, und durch Erwähnung der Geschichte im Garten den Apostel um so furchtsamer gemacht habe (Joh. 18, 26.). Zugleich vereinigt er auch den Matthäus 26, 71. Marcus 14, 69. und Lucas 22, 58. durch die Bemerkung (18, 25.), es haben mehrere zusammen den Petrus angegriffen. Hingegen übergeht er, der sich sonst so gern auf das vorhergehende bezieht (v. 14. 19, 39. 7, 50.), die auf 2, 19. f. gegründete Beschuldigung so wol hier, als K. 19. weil sie schon aus Matth. 26, 61. 27, 40. Marc. 14, 58. 15, 29. bekannt war; selbst die, gegen Cerinth so wichtige (§. 44.), Aeusserungen des gebundenen Joh. 18., 24.) Jesu, daß er Christus, der Sohn Gottes, sey und im Begriff stehe, sich zur Rechten Gottes zu sezen, läßt er aus, weil sie schon Matth. 26, 64. Marc. 14, 62. und Luc. 22, 67. ff. erzählt waren. Um die ausführlichere Erläu-

terung

*) V. 24. wird blos der Umstand (v. 22.) erläutert, daß Knechte bey Jesu gestanden seien, um ihn zu halten. Denn „Hannas hatte Jesum gebunden weiter geschikt, wie er zu ihm gekommen war (v. 12.)." Daß Johannes απεστειλε für das Plusquamperfectum gebraucht (vergl. Off. 22, 8. Luc. 7, 29. f. Apg. 18, 18. Matth. 26, 48. Vergl. Marc. 14, 44. und Michaelis Mos. Recht §. 195. Th. 4. S. 113.) ist um so weniger zu verwundern, da er auch das Präsens so gern für das Imperfectum sezt. Vergl. 1 B. 3, 7. §. 41.

terung, welche er 18, 33. ff. über die kurze Nachricht der übrigen Evangelisten Matth. 27, 11 Marc. 15, 2. Luc. 23, 3. gegeben hat, (wobey er aber wiederum (v 35.) die, von Lucas 23, 2. bemerkte, Anklage voraussezt), mit der Geschichte der Geisslung 19, 1 — 3. zu der er Zuäze zu machen hatte v. 4. ff. in Verbindung zu sezen, musste er 18, 38. ff. einiges wiederholen, was z. B. auch Lucas 23, 4. 17 — 23. erzählt. Wie kurz faßt aber Johannes v. 39 f. Marci (15, 6 — 14.) oder Lucä (23, 17 — 23.) weitläuftige Erzählung zusammen, und wie vieles (Luc. 23, 5 — 16.) hat er übergangen? Da er zu der Geschichte der Kreuzigung fortschreiten wollte, muste er wieder einen Uebergang machen, (19, 16 — 18), dessen Inhalt schon vorhin bekannt war. Auch die Kreuzigung zween anderer mit Jesu muste er wenigstens berühren, wenn seine Erzählung v. 31. f. nicht unschicklich lauten sollte. Aber er verweilt bey diesen Umständen nicht. Indessen giebt er v. 17. einen Wink, daß man die übrige Evangelisten nicht so verstehen müsse, als wenn Jesus sein Kreuz nicht auch einige Zeit lang selbst getragen hätte. Zu der Geschichte der Ueberschrift macht er v. 20 — 22. einen Zusaz, und die Nachricht der übrigen Evangelisten von der Kleidertheilung erläutert er v. 23 f. dahin, daß das Loos nur über einen Theil seiner Kleidung geworfen worden sey, und giebt zugleich die Ursache an, warum dies geschehen sey. Des Essig-Tranks (Matth. 27, 48. Marc. 15, 36.) muste er (v. 29.) erwähnen, um zwo Reden seines sterbenden HErrn (v. 28. 30.) nachtragen zu können. Der Begräbnis muste er schon um dessiwillen gedenken, weil er von der Todes-Geschichte auf die Geschichte der Auferstehung übergehen wollte, aber er hatte auch noch einige Umstände nachzu-

holen (v. 49—42.). Offenbar war es dem Apostel darum zu thun, die, aus anderen Schriften bekannte, Leidensgeschichte Jesu durch seine Beiträge vollständiger zu machen. Denn bey manchen Zusäzen z. B. zur Geschichte des Malchus, oder bey der Nachricht, daß Jesus auch bey Hannas gewesen sey, konnte er nicht einmal eine polemische Absicht haben. In der früheren Geschichte Jesu und bey den Nachrichten von seiner Auferstehung konnte sich zwar der Evangelist nicht vornehmen, alles, was in den übrigen Evangelien übergangen war, zu ergänzen. Denn es waren überhaupt (21, 25.), und auch nach der Auferstehung Jesu (20, 30†), der Wunder Jesu zu viele, als daß sie alle hätten in vier Büchern beschrieben werden können (21, 25.). Zu dem würde man bey so vielen und verschiedenen Geschichten leicht an den besonderen Umständen einer jeden zu sehr hangen geblieben seyn, und darüber die Hauptabsicht (20, 31.), warum Johannes Wunder Jesu anführte, aus dem Gesicht verloren haben. Hernach hätte bei dem Vorhaben, in Verbindung mit den drey übrigen Evangelisten eine vollständige Lebensgeschichte Jesu zu liefern, auch auf vollständige Ergänzung der noch nicht beschriebenen Reden Jesu gesehen werden müssen, diese aber würden nothwendig von so verschiedenem Inhalt gewesen seyn, daß ein grosser Theil mit der polemischen Absicht des Evangelisten nicht übereingestimmt hätte, und also der Hauptzwek der Schrift um so leichter verkannt und um so weniger erreicht worden wäre. Hingegen war die Leidensgeschichte Geschichte eines einigen Tages, und dabey von den übrigen Evangelisten bereits so ausführlich erzählt, daß sie, die Begebenheiten abgerechnet, die

auch

†) Mit dem ενωπιον των μαθητων αυτε vergl. 14, 19. Apg. 10, 41.

auch in polemischer Rüksicht brauchbar waren, durch einige wenige Zusäze, welche den Hauptzwek des Evangelisten nicht verdunklen konnten, vollständig ergänzt war. Indessen leuchtet doch die Absicht Johannis, neue Beyträge zur Lebensgeschichte Jesu zu liefern, auch in den übrigen Theilen seines Evangelii durch. Er wählt zwar lauter solche Geschichten und Reden, wodurch seine Gegner bestritten werden konnten, aber unter mehreren, dieser Hauptabsicht entsprechenden, Begebenheiten und Reden zieht er immer diejenige vor, deren noch kein anderer Evangelist Meldung gethan hatte. So sehr er sonst auf Publicität der Geschichten sah (§. 7.), welche er vorlegen wollte, so übergeht er gerade die feyerlichste (Kor. 15, 6.) unter allen Offenbarungen des Lebens Jesu, auf welche der HErr seine Jünger vorzüglich aufmerksam gemacht hatte (Matth. 26, 32. 28, 7. 10), und die auch wirklich von der Hoheit der Person Jesu Christi (v. 18. f. vergl. §. 46.) und von der grossen Bestimmung der Apostel (v. 19. f. vergl. §. 48.) sehr wichtige Versicherungen enthielt. Weil aber Matthäus diese Begebenheit schon erzählt hatte, so beschreibt Johannes eine frühere (21, 14.) Offenbarung des Lebens Jesu, welche eben auch in Galiläa (v. 1.) in der Zeit vorgefallen war, da sich die viele Jünger Jesu in dieser Gegend versammleten, um auf die bestimmte Zeit und an dem bestimmten Ort Jesum sehen zu können*). Nicht einmal die (aus Luca 24, 50. ff. Apg. 1, 4. ff. schon bekannte) Geschichte der Himmelfahrt Jesu wiederholt er, so oft sich auch Jesus auf dieselbige berufen (Joh. 6, 62. 14, 2. f. 16, 28. 20, 17.), und dadurch be-

*) Vergl. Herrn Ritter Michaelis Erkl. der Auferst. gesch. S. 297. f.

bekräftiget hatte (6, 62. 16, 28. 17, 5.), daß er vor seinem Aufenthalt auf Erden bey Gott gewesen sey (1, 1. f. 18. §. 4. 45.). Unter den drey ersten Offenbarungen Jesu vor mehreren Jüngern (21, 14.) ist zwar auch eine (20, 19. ff.), die schon von andern Evangelisten (Luc. 24, 36. ff. Marc. 16, 14—18.) beschrieben war. Allein man sieht leicht, daß sie mit der zweiten Geschichte (Joh. 20, 26. ff.), die für den Hauptzwek des Evangelisten besonders wichtig war (§. 46.), in einer so genauen Verbindung steht (v. 24. f.), daß sie Johannes nicht ganz übergehen konnte. Indessen fasst er sich offenbar sehr kurz, und berührt von den bekannten Umständen blos zween, zu deren einem er den Zusaz machen wollte, daß Jesus die bekannte Worte (Luc. 24, 36.) zum zweitenmal gesprochen habe (Joh. 20, 21.), den andern aber (Luc. 24, 40.) mußte er wegen *) seiner Beziehung auf die folgende Geschichte (Joh. 20, 25. 27.) anführen. Hingegen giebt er auch in dieser kurzen Erzählung mehrere neue Nachrichten (v. 19. 22.) Die Nachricht von der Maria Magdalena (v. 1—18.) ist so gut, wie neu, da die übrige Evangelisten blos ihren ersten Hingang zum Grabe in Gesellschaft anderer Weiber bemerken (Matth. 28, 1. Marc. 16, 1—2.), aber sie nach ihrer Trennung von der Gesellschaft beym Anblik des offenen Grabes (v. 3. Joh. 20, 1.) sogleich verlassen, und auch Marcus 16, 9. die nachmalige Offenbarung Jesu vor ihr nur anzeigt, ohne etwas

* Daß dies der eigentliche Grund sey, erhellt daraus, weil Johannes (v. 20.) der Füsse Jesu nicht gedenkt, hingegen wiederholt, daß der Herr den Jüngern seine Hände gezeigt habe, und nachträgt, daß dies auch in Absicht auf die Seite geschehen sey. In der Geschichte des Thomas (v. 25. 27.) wurde nemlich der Hände und der Seite, nicht aber der Füsse, besonders gedacht.

etwas näheres von dem eigentlichen Hergang der Sache zu melden. Der Evangelist hatte auch um so mehr Ursache, diese Begebenheit nachzuholen, weil er eben aus Veranlassung der Maria Magdalena die in der Auferstehungs-Geschichte so erhebliche Thatsache mit eigenen Augen gesehen hat, daß das Grab Jesu am Morgen des Sonntags leer gewesen sey*). Ausser den erwähnten Begebenheiten kommen in Johannis Evangelio nur noch drey Geschichten (6, 1—21. 12, 1—11. 12—19.) vor, die man schon aus den anderen Evangelisten wußte. Es ist aber sichtbar, daß die erste mit der darauf gefolgten Unterredung Jesu, die für den Hauptzwek des Apostels so ausgezeichnet wichtig war (§. 45.), in unzertrennlicher Verbindung steht. Gleich der Anfang (6, 26.) bezieht sich einestheils auf die Abreise der Jünger ohne ihren HErrn (v. 16. f.), wodurch das Suchen Jesu (v. 26), und die Frage des Volks (v. 25.) veranlasst wurde (v. 22—24), anderntheils aber auf die wundervolle Sättigung (v. 11. ff.). In dieser Rükſicht sagt Jesus auch v. 27: „verschaffet euch**) eine Speise, bey der ihr nicht gleich des folgenden Tags (v. 22.) wieder hungrig seid, wie bei dem gestern erhaltenen Brod (v. 26). Seht auf das, was jene That beweiset (v. 26). Lernet mich für den erkennen (v. 29), für den mich der Vater durch so viele Wunder und erst gestern durch eure Sättigung erklärt hat (v. 27). Dies wird euch erst recht selig machen (v. 40. 47), viel glüklicher, als wenn ihr noch so oft gespeiset würdet, wie gestern (v. 26), oder Manna bekämet (v. 31.), und immer wieder hungrig würdet (v. 35.) und am Ende stürbet (v. 49. 58.), ohne daß euer

*) Michaelis a. a. O. S. 150. f.

**) Vergl. נתן 1 Mos. 31, 1. und Elsner bey unsrer Stelle.

euer Verlangen nach Wol gründlich befriedigt wäre, und ihr ewig selig würdet (v. 35. 39. f. 50. f. 58.) Ich bin das Brod des Lebens (v. 32. f. 35. 48. ff.), mehr als das, was ich euch gestern gegeben habe, oder was Moses euren Voreltern gegeben hat". Die beide Geschichten K. 12. gehören eigentlich noch zu der, für Johannis Hauptabsicht gleichfalls sehr wichtigen (§. 7), Auferweckung des Lazarus (v. 9—11. 17. f.), und wir lernen aus denselbigen erst recht einsehen, wie grosses Aufsehen jene Begebenheit erregt hat, wie allgemein bekannt und wie unläugbar sie war. Indessen trägt der Evangelist, ausser jener, von ihm allein bemerkten, Beziehung dieser Geschichten auf die Erweckung Lazari, auch noch viele Umstände nach, z. B. die Zeit v. 1, 12, die Namen der dabey interessirten Personen v. 2—4. daß Maria die Füsse Jesu mit ihren Haaren abgetroknet hat (v. 3. 11, 2). Eben dies bemerken wir auch 6, 4—8. 14. f. Nach diesen Beobachtungen scheint wirklich Ergänzung der früheren Lebensgeschichten Jesu zwar nicht die Haupt-Absicht unseres Evangelisten, aber doch ein untergeordneter Zwek gewesen zu seyn, den er insoweit zu erreichen suchte, als er sich mit der polemischen Absicht verbinden ließ.

§. 53.

Da Johannes unläugbar gewisse andere Lebensbeschreibungen Jesu als bekannt voraussezt, und unsere drey Evangelien gerade diese Einrichtung haben (§. 52), daß sie nicht nur das alles enthalten, was Johannes (12, 14. 20, 1. 2.) als bekannt annimmt, sondern auch an denjenigen Stellen schweigen, wo es dem Johannes (vergl. 18, 13. 10.) offenbar nicht um Widerlegung seiner Gegner, sondern blos um Ergänzung

der

der historischen Nachrichten zu thun ist, welche er voraussezt: so ist wenigstens nicht unwahrscheinlich, daß Johannes bey seiner Geschichte die Schriften des Matthäus, Marcus und Lucas (vergl. noch Joh. 3, 24. 18, 13. 25. 19, 17. §. 52.) vor Augen gehabt habe. Wären es gewisse andere Evangelien gewesen, deren Gebrauch der Apostel bey Verfertigung seiner Geschichte vorausgesezt hätte; so würde ohne Zweiffel die Gemeinde zu Ephesus, wo Johannes sein Evangelium geschrieben, und wo er sich bis an sein Ende aufgehalten hat, *) und die Gemeinde zu Smyrna, bey welcher ein vertrauter Freund des Evangelisten **) Bischof war ***), jene ältere Evangelien, an die Johannes das seinige gleichsam angeknüpft hatte, vor allen anderen beybehalten haben. Wenn man aber in diesen asiatischen Gemeinden, die bey Irenäus in vorzüglichem Ansehen stunden (B. 3. K. 3. §. 4. vergl. oben §. 31), neben dem Evangelium Johannis jene ältere, von Matthäus, Marcus und Lucas verschiedene, Aufsäze angenommen, und unsere drey erstere Evangelien entweder verworfen, oder, als sie nachher auch bekannt wurden, zugleich mit jenen gebraucht hätte: würde wol Irenäus darauf verfallen seyn, es ganz unschiklich zu finden (B. 3. K. 11. §. 8. 9.), daß es mehrere oder wenigere Evangelien gebe, als die vier Evangelien des Matthäus, Lucas, Marcus und Johannes (a. a. O. §. 7)? Würde er die Asiatische Christen, die ganz andere Evangelien neben dem Evangelium Johannis gebrauchten, als vanos & indoctos & insuper audaces ausgeschrien haben? (a. a. O. §. 9). Oder wenn auch die Römische Gemeinde von den asiatischen abgegangen wäre, und nicht

*) Euseb. B. 5. K. 8. 24. S. 172. 191.
**) A. a. O. K. 20. S. 188.
***) B. 4. K. 14.

nicht mehrere oder wenigere Evangelien, als unsere vier, hätte gelten lassen, und Irenäus durch ihr Ansehen (K. 3 §. 2.) bewogen worden wäre, die andere Evangelien, an die er in seiner Jugend zu Smyrna gewöhnt worden wäre, beyseit zu sezen: würde er eine Gewohnheit, die in seinem Vaterlande, noch bey Lebzeiten*) des, in ganz Asien und von ihm selbst so hoch geachteten, Freundes Johannis üblich war, nun mit einem mal so ganz unschiklich gefunden und so heftig beurtheilt haben? Wie ganz anders verfährt er in einem andern Fall, da die asiatische und römische Gewohnheit wirklich verschieden war**)? Ohne Zweifel hat man also zu Smyrna bey Lebzeiten des Polykarpus keine andere, als unsere vier Evangelien angenommen, und Irenäus wurde eben daher des Gedankens so gewohnt daß er das Gegentheil gar für unschiklich oder unmöglich ansah, und durch den Zusaz seiner lebhaften historischen Gewisheit, daß von Johannes und Polykarpus her nicht mehrere und nicht wenigere Evangelien, als unsere vier, angenommen worden seien, auch die unbedeutende Gründe wichtig fand, wodurch er B. 3. K. 11. § 8. a priori beweisen wollte, daß Gott, der alles schiklich einrichte (omnia composita & apta fecerit § 9.), gerade vier Evangelien, nicht mehrere und nicht wenigere, veranstaltet haben müsse. Wie oft sind auch in neueren Zeiten die Beweise verunglükt, wenn man Thatsachen a priori erweisen wollte? Aber die Zufriedenheit der Verfasser mit ihren fehlerhaften Schlüssen zeigte wenigstens immer, daß ihnen der zu beweisende Saz aus andern Gründen, z. B. aus der Schrift, aus einer wahren oder vermeinten Erfahrung, aus Gewohnheit u. s. w. richtig schien. Denn eben diese vorläufige

Ueber-

*) Iren. B. 3. K. 3 § 4. und Euseb. B. 5. K. 20. S. 188.
**) Euseb. B. 5. K. 24. S. 193.

Ueberzeugung legte zu ihren Trugschlüssen ein solches Gewicht, daß sie ihre Unzulänglichkeit nicht einsahen. Irenäi Schlüsse mögen so seicht seyn, als sie immer wollen; so ist uns genug, daß er von Jugend an nur an vier Evangelien und an unsere vier Evangelien gewöhnt, und eben darum mit seinen elenden Beweisen so leicht zufrieden war. Seine Jugend brachte er in Asien zu, und sie fiel noch in die Zeiten des Polykarpus. Man hatte also in diesem Zeitalter und in dieser Gegend keine andere Evangelien, als die unsere. Höchstwahrscheinlich sind also diejenige, die Johannes bey dem seinigen zu Grund legte, von den unseren nicht verschieden, sondern eben die Evangelien des Matthäus, Marcus, Lucas gewesen, es sey nun, daß Johannes alle drey zumal, oder wenigstens einen Theil derselbigen vor Augen gehabt habe. Polykarpus hätte ohne Zweiffel die, von Johannes gebilligte, Aufsäze bey seinen Lebzeiten zu Smyrna nicht ausser Uebung kommen oder gar verwerfen lassen. Vielleicht läßt sich die Sache noch weiter erhärten, bestimmen und erläutern (§. 70), wenn wir nun die Geschichte der drey ersten Evangelien in unserem Kanon zu Hülfe nehmen.

§. 54.

Daß Petrus an Marci Geschichte und Paulus an Lucä Evangelio grossen Antheil habe, ist eine alte Sage, die aber durch verschiedene Zusäze und dabey vorkommende, offenbare Misverständnisse so unwahrscheinlich geworden ist, daß man sich nicht wundern darf, wenn sie von Herrn D. Semler *) gerade hin unter die alte Erdichtungen und Fabeln gezählt wird. Gleich die Vorstellung ist ungereimt, daß der Inhalt dieser Geschichtbücher

*) Zus. zu Townsons Abh. über die vier Evangel. Th. 1. S. 21.

bücher aus den Predigten Petri *) oder Pauli **) genommen seyn soll. Man hat zwar nicht nöthig, gerade der jüngeren und härteren Vorstellung des Clemens und Eusebius zu folgen, nach welcher Marcus die Absicht haben soll, den Römern in seinem Evangelio einen kurzen Inbegriff der Lehre zu hinterlassen, welche sie überhaupt in den Vorträgen Petri gehört hatten. Aber auch des Papias Bericht ist noch unwahrscheinlich genug. Marcus soll aus den Predigten Petri, die sich nach den Bedürfnissen der Zuhörer gerichtet und also freilich die Geschichten Jesu ***) nicht an einander und nach der Ordnung erzählt haben, alles dasjenige, was er von den Reden und Thaten Christi gehört hatte, wie es ihm sein Gedächtnis anbot, gesammlet, und daher diese Geschichten nicht nach der Zeitfolge, aber doch vollständig und richtig erzählt haben. Hier muste nun freilich Petrus nicht gerade so, der Reihe nach †), gepredigt haben, wie es Marcus niedergeschrieben hat; er müste auch nicht blos Reden und Thaten Jesu gepredigt haben, wie es nach des Clemens und Eusebius Vorstellung das Ansehen hat, sondern er könnte vieles vorgetragen haben, was Marcus wegließ, weil es nicht zu den Reden und Thaten Jesu gehörte. Aber, weil doch Marcus so sehr darauf gesehen haben soll, von dem Historischen, was er in Petri Predigten hörte,

ja

*) S. den Papias, Irenäus, Clemens von Alexandrien, und den Eusebius selbst B. 3. K. 39 B. 5. K. 8. B. 6. K. 14. B. 2. K. 15.

**) S. den Irenäus a. a. O.

***) Οι κυριακοι λογοι heissen etwas weiter oben τα υπο τω χριστω λεχθεντα η πραχθεντα. Es sind also nicht blos Reden, sondern überhaupt res (דברי) Domini zu verstehen. So ist τα λογα Luc. 1, 2. oder λογων v. 4. eben so viel als των πραγματων v. 1. vergl. Kypke bey v. 2. S. auch Matth. 19, 11. und Marc. 1, 15.

†) Semler a. a. O. S. 21. 73. 127.

ja nichts zurükzulassen; so müste Petrus z. B. gerade von der Auferstehung Jesu *) am wenigsten vorgetragen haben. Nehmen wir noch die Sage von Lucä Evangelio dazu, so wäre es sonderbar, daß Petrus und Paulus in ihren öffentlichen Vorträgen unter den unzähligen Wundern Jesu eine so ähnliche Auswahl gemacht, und Marcus und Lucas in der Anordnung gelegentlich gehörter Begebenheiten so nahe zusammengetroffen haben. Hiezu kommt noch **), daß Lucas selbst 1, 3. seine Erzählungen nicht blos auf gelegentlich aufgefaßte Nachrichten gründet, sondern durch sorgfältige Erkundigung eine genaue, zusammenhängende und (v. 4.) zuverlässige Kenntnis ***) der Geschichte Jesu erlangt zu haben behauptet. Der ungeschikte Zusaz, daß Marcus sein Evangelium gerade aus Predigten des Petrus gesammlet haben solle, und die ähnliche Hypothese, daß Lucas, der doch selbst eine andere Quelle seiner Erzählungen angiebt, seine Nachrichten ebenfalls aus den Predigten eines Apostels, der überdies von der Geschichte Jesu kein Augenzeuge (v. 2. §. 57.) war, zusammengetragen haben sollte, können sehr leicht Zweiffel an der übrigens nicht so unwahrscheinlichen Sage erwecken, daß Petrus an Marci Evangelio Antheil gehabt habe. Da wir wirklich einen Marcus kennen, der mit Petro bekannt war (Apg. 12, 12. ff.) und von dem Apostel selbst als ein Schüler (υιος †) betrachtet wird (1 Petr. 5, 13): so müßte man die Nachricht, daß Marcus auch bey Verfertigung seines Evange-

lii

*) Vergl. Apg. 2. ff.

**) Semler S. 75. 128.

***) S. Aypke und Lösner bey v. 3.

†) Marc. 10, 24. 1 Tim. 1, 2. 18. Tit. 1, 4. Philem. 10. 1 Kor. 4, 14. f. 1 Joh 2, 1. 12. 28. 3. B. 4. und Herrn Stadt-Pf. Göz bey Matth. 23, 9.

lii der Anleitung und des Beystandes Petri genossen habe, um so wahrscheinlicher finden, wenn man nur nicht zu besorgen hätte, daß vielleicht die ganze Sage am Ende auf dieser Stelle allein beruhe, wo man denn freilich zugeben müste, daß es nicht einmal nothwendig sey, den Evangelisten gerade für jenen mit Petro bekannten Marcus zu halten, und daß der Evangelist, wenn er auch wirklich Petri Schüler war, seine Geschichte zu einer Zeit geschrieben haben könnte, da er nicht bey Petro war. Die Nachricht, daß der Evangelist Markus unter der Aufsicht Petri geschrieben habe, muß für sich schon glaubwürdig seyn, wenn sie durch den Umstand bestättgt werden soll, daß ein gewisser bekannter Marcus den Apostel Petrus überhaupt zu seinem Lehrer gehabt habe, und mit ihm in besonderer Verbindung gestanden sey. Eben diese Stelle des ersten Briefs Petri hat noch eine andere, offenbar unrichtige, Sage veranlaßt*). Weil man unter dem daselbst erwähnten Babylon Rom verstund **), so sollte Marcus das von Petro zu Rom ***) gepredigte Evangelium in seiner Schrift aufbehalten haben. Wenn auch die, zu Grund gelegte, Erklärung richtig wäre †); so folgte nicht weiter, als daß Petrus zu Rom gepredigt habe. Muste dann aber nun Marcus sein Evangelium, wenn es auch wirklich aus Predigten des Apostels entstanden wäre, gerade aus den zu Rom gehaltenen Predigten zusammentragen? Wie wenig historischen Grund diese Meinung habe, verräth auch die Verschiedenheit der Umstände, unter welchen Marcus sein Evangelium geschrieben haben soll. Nach dem Irenäus ††) kam

*) S. Herrn D. Semler Th. 2. S. 110.
**) Euseb. B. 2 K. 15.
***) S. den Clemens und Eusebius B 6. K. 14. B. 2. K. 15.
†) S. Herrn Hofr. Michaelis Einl. §. 209. f.
††) Euseb. B. 5. K. 8.

kam es erst nach dem Tode Petri, oder wenigstens nach seiner Abreise von Rom heraus. Nach einer, von dem Clemens aufbehaltenen, Tradition *) soll Petrus dabey gewesen seyn, als Marcus die Bitte der Römer erfüllte, übrigens aber das Vorhaben des Evangelisten weder gehindert noch gefördert haben. Nach einer anderen Sage bey dem Eusebius (B. 2. K. 15.) muß Petrus die Schrift seines Schülers aus göttlicher Offenbarung gebilligt und zum Vorlesen in den Gemeinden empfohlen haben. **). Indessen baute man doch in späteren Zeiten auf die unzuverlässige Sage, daß Marci Evangelium zu Rom geschrieben sey, den, auch unter dieser Voraussezung noch immer unrichtigen, Schluß, der Evangelist werde wol sein für Römer bestimmtes Buch lateinisch ***) abgefasst haben. Wer ist uns nun Bürge, daß nicht die ganze Sage von Petri Antheil an dem Evangelium des Marcus eben so wohl, als jene weitere Zusäze von Rom, auf die oft berührte Stelle des Apostels gebauet sey? Der Verdacht wird um so stärker, weil auch die, erweislich falsche, Meinung von Pauli Antheil an Lucä Evangelio aus den Schriften Pauli selbst entsprungen ist. Der Name ευαγγελιον

*) Euseb. B. 6. K. 14.

**) Wenn sich Eusebius am Ende dieser Nachricht auf den Clemens von Alexandrien beruft; so kann die Meinung nicht seyn (vergl. B. 6. K. 14.), als wenn Clemens alle vorher erzählte Umstände berichtete. Genug, daß auch er versicherte, Marcus habe auf Bitten der Römer Petri Vortrag aufgeschrieben. Eben so beruft er sich auf den Papias, der nicht einmal von Rom was meldet, sondern blos bekräftigt, daß Marcus Petri Gefährte gewesen sey, und sein Evangelium aus den Predigten dieses Apostels geschöpft habe (B. 3. K. 39.)

***) *Millii* N. T. p. 118. 119. vergl. Herrn Hofr. Michaelis Einl. S. 918. f. und Herrn Prof. Adlers Reise nach Rom S. 23. f.

γελιον, welcher nach dem Sprachgebrauch des N. T. die Lehre Jesu und seiner Apostel bezeichnet, wurde zwar in der kirchlichen Sprache den Büchern des N. T. in welchen diese Lehre schriftlich vorgetragen ist, auch überhaupt beygelegt*), aber sehr frühe **) kam die Gewohnheit auf, ihn den Lebensbeschreibungen Jesu besonders zuzueignen. Als man nun anfieng, Pauli κατα το ευαγγελιον μου in dieser lezten Bedeutung zu nehmen ***): so muste Paulus eine Lebensbeschreibung Jesu besorgt haben. Da man aber keine unter seinem Namen hatte, und also unter den vier bekannten Evangelien wählen muste: so fiel die Wahl natürlich auf Lucas, der nach dem Zeugnis †) der Apostelgeschichte K. 16. 20. ff. und der Briefe Pauli 2 Tim. 4, 11. Kol. 4, 14.) ein Gefährte dieses Apostels, und wirklich noch näher mit ihm verbunden ††) war, als Marcus, dessen Evangelium ohnehin schon einem anderen Apostel zugeschrieben wurde.

§. 55.

Schon bey dem Marcion finden wir jene unrichtige Erklärung des in Pauli Briefen erwähnten Evangelii, und die davon abhangende Meinung, daß Lucä Evangelium das Paulinische sey. Ohne Zweiffel ist also der Gedanke älter, als Marcions Kezerey. Denn wenn er seine Erfindung wäre, so

*) S. *Cotelerii* & *Junii* nott. in *Clementis* Romani 1 Cor. n. 47. (Vol. I. PP, apost. p. 174. Vergl. unten §. 76.

**) Vergl. *Justini* Apol. II. p. 98. ed. Col.

***) Euseb. B. 3. K. 4. und *Hieronymi* Catal. script. eccles. voc. *Lucas*.

†) Auf eben diese Stellen beruft sich Irenäus B. 3. K. 14. §. 1.

††) Inseparabilis a Paulo fuit, sagt Irenäus.

so würde er wol in der katholischen Kirche nicht so vielen Beyfall erlangt haben. Ich will mich nicht darauf berufen, daß Marcion nur Eine Lebensgeschichte Jesu angenommen und die übrige verworfen haben solle *), weil Paulus in der einzelnen Zahl sage κατα το ευαγγελιον μου, und es Gal. 1, 6. 7. heisse: ουκ εστιν ετερον ευαγγελιον. Es mag seyn, daß Marcion seine Hypothese auch durch diese Gründe bestätigt hat, die offenbar den vorhin (§ 54.) erwähnten kirchlichen Begriff von ευαγγελιον mit dem Paulinischen verwechseln. Aber seinen vorzüglichsten Beweis nahm er aus Gal. 2. Tertullian schreibt ausdrücklich (L. IV. contra Marc. c. 3.): Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas, etiam ipsos apostolos suggillantis ut non recto pede incedentes ad veritatem euangelii, simul & accusantis pseudapostolos quosdam, peruertentes euangelium Christi, connititur ad destruendum statum eorum euangeliorum **), quæ propria & sub apostolorum nomine eduntur, vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat. Also aus Gal. 2. suchte Marcion den Werth und die Gültigkeit der Evangelien ***) des Johannes und Matthäus (quæ sub apostolorum nomine eduntur), und des Lucas und Marcus (quæ sub apostolicorum nomine eduntur) zu bestreiten (destruere statum eorum), oder er glaubte durch das

*) *Suicerι* Thes. eccl. T. 1. col. 1232.

**) Da hier ohne Zweiffel Lebensbeschreibungen Jesu gemeint sind: so sieht man, daß Marcion nach Tertullian das Wort ευαγγελιον im Brief an die Galater in diesem Sinne genommen hat. Auch B. 5. K. 3. bestätigt, daß er das peruertere *evangelium* (Gal. 1, 7.) von interpolatione *scriptura* verstanden habe.

***) Vergl. L. IV. c. 2.

das angeführte Kapitel berechtigt zu seyn, den Lucas, wie ihn die Katholische lasen, für verfälscht, (interpolatum a protectoribus judaismi ad concorporationem legis & prophetarum †), und den Matthäus, Marcus und Johannes für ganz verwerflich auszugeben (in totum non agnoscere ††), folglich unsere Evangelien überhaupt um ihr Ansehen zu bringen (destruere statum euangeliorum, wie Tertullian sagt, oder, nach dem Irenäus †††), totum rejicere evangelium), weil er ja auch das einige, das er noch beybehielt, nicht in seinem Werth ließ, sondern nur zum Theil anerkannte ††††). Wir dürfen nicht befürchten, daß alles, was wir von Marcions Misbrauch des Briefs an die Galater gegen das Ansehen unserer Evangelien vernommen haben, blosse Declamation des Tertullian sey *). Die ganze Einrichtung des Marcionitischen Kanon beweiset, daß er den Brief an die Galater für das Hauptbuch gegen das Judenthum **), und also auch für die eigentliche Stüze seiner nachtheiligen Meinung von unseren, ihm so jüdisch dünkenden ***), Evangelien ansah. Die Paulinische Briefe sind offen-

†) A. a. O. K. 4.

††) S. den Irenäus B. 3. K. 12. §. 12. wo offenbar behauptet wird, daß Marcion den übrigen Theil des N. T. den er nicht verstümmelte, wie den Lucas und Paulus, ganz verworfen habe. Vergl. den Origenes und andere in *Suiceri* Thes. a. a. O.

†††) Iren. B 3. K. 11. §. 9.

††††) A. a. O. und B. 1. K. 27. §. 2. B. 3. K. 14. §. 4.

*) Vergl. Herrn D. Semlers Vorr. zu Townson Th. 1.

**) Tertullian schreibt L. V. adv. Marc. c. 2. „principalem adversus judaismum epistolam nos *quoque* confitemur, quæ Galatas docet.“

***) A. a. O. B. 4. K. 2. 4.

offenbar nach der Grösse gestellt. Daher kommen zuerst †) die Briefe an die Korinthier und Römer, und dann, wie es Tertullian (B. 5. K. 15.) ausdrüklich bemerkt, die kürzere, und zwar zuerst die Briefe an die Thessalonicher, an welche Paulus zween Briefe, und also mehr als an die Epheser oder, wie Marcion vorgiebt, an die Laodicener geschrieben hat. Auf den eben genannten Brief folgen die Briefe an die Kolosser und

†) B. 5. K. 5. ff. vergl. *Epiphanii* hær. 42. p. 141. f. 154. ff. Epiphanius begeht (p. 141. f. 163.) den Irrthum (f. *Fabricii* cod. apocr. N. T. Vol. 1. p. 856. f.), und Koppe (Prol. in ep. ad Eph. p. 258.) daß er den Brief nach Laodicea von dem an die Epheser unterscheidet. Wahrscheinlich ist auch dies ein Versehen, daß er den Brief an Philemon, der beym Tertullian (L. V. c. 21.) der lezte in Marcions Kanon ist, dem Brief an die Philipper vorsezt (p. 142. 163.). Wollte man ihm Gehör geben, so müste man annehmen, daß Marcion den Brief an Philemon als Anhang zu dem vorhergehenden Brief an die Kolosser betrachtet habe (vergl. Philem. 2. mit Kol. 4, 17.), woraus sich dann sogleich erklären liesse, warum er diesen Brief angenommen habe, ob er gleich die übrige Briefe an einzelne Personen (ad unum hominem literas factas, wie Tertullian sagt a. a. O.) in seinem Kanon übergangen hat. Vielleicht aber ließ er die Briefe an Timotheum und Titum aus einer ganz anderen Ursache weg, um welcher willen sie Tertullian vielmehr beybehalten hätte quia de statu ecclesiastico compositae erant). Marcions Kanon sollte etwa die öffentlich vorzulesende Schriften bestimmen, und jene Briefe schienen mehr für die Lehrer als für die Gemeinde zu gehören. Die Stelle 1 Tim. 6, 20. die Clemens von Alexandrien (L. II. Strom. p. 383.) im Verdacht hat, konnte wenigstens den Marcion nicht abhalten, diesen Brief anzunehmen, da er wol seine γνωσιν nicht für ψευδωνυμον hielt, und ihm bey seiner Gewohnheit, wegzulassen, was ihm mißfiel, weder diese noch andere Stellen (z. B. 4, 3 — 5. 8.) im Weg stehen, dagegen aber manche (z. B. 1, 4 — 7. Tit. 1, 10 — 14.) bey seinem Streit gegen alles jüdische, gute Dienste leisten konnten.

und Philipper, und endlich schließt der kürzeste an den Philemon. Nur der kurze Brief an die Galater steht wider das Gesez der Anordnung voran *), weil er die Grundlage desz Marcionitischen Systems enthalten sollte. Wenn man blos auf den Inhalt der vier Evangelien sieht, so muß man sich wundern, warum Marcion nicht vielmehr den Johannes, als den Lucas, zu seinem Evangelienbuch gewählt habe **). Allein nach seiner Erklärung von Gal. 2. muste er den Lucas vorziehen. Marci Evangelium war nach der gemeinen Meinung (§. 54. ***) Evangelium des Petrus, dem ****) sich Paulus widersezt hatte (Gal. 2, 11. ff.), οτι εκ ορθοποδει προς την αληθειαν τε ευαγγελιε (v. 14.). Aber Auch Johannes †) war αποστολος ΤΗΣ ΠΕΡΙΤΟΜΗΣ v. 9.), und Matthäus sollte ohnediß für Hebräer geschrieben haben (§. 61.). Diese Evangelien fielen also weg als jüdische ††) Evangelien, oder als Schriften der Apostel der Juden (quos præuaricationis & simulationis suspectos Marcion haberi querebatur *usque ad euangelii deprauationem* †††). Hingegen Lucä Evangelium galt für Paulinisch. Dies war also η αληθεια τε ευαγγελιε, das rechte Evangelium das Marcion nicht um Lucä willen, dessen Apostelgeschichte er

*) *Tertull.* L. V. c. 2. ff. *Epiphan.* p. 142. 154. 163.

**) S. Hrn. Geh. Kirchenr. Griesbachs Cur. in hist. text. gr. epp. Paulin. p. 91.

***) Vergl. *Tertull.* L. IV. c. 5.

****) B. 5. K. 2.

†) Tertullian schreibt B. 4. K. 2. „reprehensus est Petrus & *Joannes.*"

††) A. a. O. K. 2.

†††) A. a. O. K. 3.

er ja ohne Bedenklichkeit verwarf *), sondern blos aus dem Grund annahm, weil es Pauli Evangelium seyn sollte. Er gab ihm zwar nicht gerade zu Pauli Namen, aber er nannte es auch nicht Lucä Evangelium **). Da sein Kanon lauter solche Schriften enthielt, vor denen Pauli Namen stand, so konnte man leicht von selbst urtheilen, wem auch das Evangelium angehöre. Da übrigens falsche Apostel ***) auch dieses Evangelium verfälscht haben sollten (Gal. 2, 4. 1, 7.), um das Judenthum zu begünstigen um das Gesez und die Propheten mit dem Evangelium zu vereinigen und bey den Christen geltend zu machen (ad concorporationem legis & prophetarum †): so muste es Marcion erst von den fremden Zusäzen reinigen, ἱνα ἡ ἀληθεια τὸ εὐαγγελιὸ διαμεινῃ (2, 5.). Denn daß Marcion sein Evangelium schon in dieser Gestalt vorgefunden habe, und derselbige Aufsaz bey den Christen von Pauli Schule als Original, oder als eine, ursprünglich für Unjuden oder Heiden eingerichtete, Lebensbeschreibung Jesu längst im Gebrauch gewesen sey ††), scheint mir auch izt noch unglaublich zu seyn. Grosse Auslassungen und kleine Veränderungen abgerechnet, die zum Theil blos verschiedene Lesarten sind, findet man in Marcions Evangelio dieselbige Geschichten in derselbigen Ordnung mit denselbigen Wor-

*) B. 5. K. 1. 2. 3. und Pseudo-Tertullian de praescr. adv. haer. c. 51.

**) *Tertull.* L. IV. c. 2.

***) A. a O. K. 3.

†) K. 4.

††) Semlers Vorr. zu Townson Th. 1. Neuer Versuch, die gemeinnüzige Ausl. und Anwendung des N. T. zu befördern. S. 162.

Worten *), wie in unserem Evangelio Lucä. Beide Aufsätze sind offenbar Ein Werk, das entweder von den Orthodoxen verfälscht ist **), wenn Marcions Ausgabe den ächten Text Lucä beibehalten hat, oder aber von Marcion verstümmelt ***), oder, wenn man lieber will ****), in einen seiner Absicht gemässen Auszug gebracht ist. Die Entscheidung kan so schwer nicht seyn, da doch höchst-wahrscheinlich ist, Marcion werde bey dem Evangelium Lucä eben das gethan haben, was er bey Pauli Briefen unläugbar †) gethan hat. Und wie sichtbar trägt gleich der ungeschikte Anfang seines Evangelii ††) das Gepräg eines verstümmelten Originals! Anno XV. principatus Tiberiani (vergl. Luc. 3, 1.) *Deus* descendit in ciuitatem Galilaeae Capharnaum (vergl. 4, 31.). So unerklärlich dem fremde Ausdruk *Deus descendit in ciuitatem Galilaeae* in dem Munde eines Schülers Pauli wäre, der für Unjuden oder Heiden eine Lebensgeschichte Jesu schreiben wollte: so leicht läßt sich begreifen, warum Marcion, der die Menschennatur Jesu und seine Geburt läugnete †††), mit einemmal Gott vom Himmel herabsteigen und in angenommener Menschengestalt †††) nach Kapernaum kommen läßt. Man sieht auch wol, daß Marcion die Geschichte Luc. 4, 16. ff. kannte, wenn er sie gleich übergehen muste, weil sie gar nicht damit

*) *Tertull.* L. IV. c. 7. ff.
**) A. a. O. K. 4.
***) A. a. O. K. 2. Iren. B. 3. K. 11. §. 7. K. 12. §. 12.
****) S. Herrn D. Griesbach a. a. O. S. 92.
†) S. die eben angef. Stelle, und Herrn D. Semlers hermen. Vorber. St. 4. S. 56.
††) *Tertull.* L. IV. c. 7.
†††) L. III. c. 11.
††††) A. a. O. K. 9.

damit übereinstimmte (v. 16. 22—24), daß Jesus nicht durch Geburt auf die Welt gekommen, sondern Gott in dieser Menschengestalt unversehens in Kapernaum erschienen sey. Eben durch die, in dem gewöhnlichen Text des Lucas lang vor *) K. 17. vorkommende, aber von Marcion weggelassene, Stelle (4, 27.) kam ja dieser Schriftsteller auf die Antithese, welche Tertullian B. 4. K. 35.) bey 17, 14. gelegentlich beantwortet. Epiphanius (haer. 42. p. 140.) und Mill. (Prol. 314.) verstehen den Tertullian gar so, als wenn Marcion die K. 4. weggelassene Worte Jesu hier (K. 17.) in seinem Evangelium nachgeholt hätte. Davon steht aber nichts bey Tertullian. Vielmehr beschäftigt er sich offenbar aus Gelegenheit der Stelle (17, 14), nach seinem oben †) gegebenen Versprechen, mit Widerlegung gewisser Antitheſen des Marcion. Denn auch die Einwendungen, daß Jesus die 10 Aussäzige habe zu den Priestern gehen heissen, um ihnen durch ihre früher erfolgende Reinigung die Nichtigkeit des Gesezes und der Priester zu zeigen, daß Gesez und Priester nichts seien, und daß Jesus dem vorhin aussäzigen Samariter nicht befolen habe, doch noch zu den Priestern zu gehen, woraus man sehen könne, wie Ernst es Jesu mit dem Befehl (v. 14.) gewesen sey, diese Einwendungen waren doch nicht aus Marcions Evangelio, sondern aus seinen Antitheſen genommen. Hier muß nun Marcion sich

*) Tertullian schreibt in dieser Rüksicht bey Luc. 17. „etsi *praefatus est*, multos tunc fuisse leprosos apud Israëlem in diebus Helisaei prophetae & neminem eorum purgatum nisi Naaman Syrum; non utique & *numerus* faciet ad differentiam Deorum (des gerechten und guten), in destructionem creatoris (des gerechten Gottes, den Moses verkündigte), *unum* remediantis (durch Elisa), & praelationem ejus, qui *decem* emundarit (durch Jesum).

†) Vergl. B. 4. K. 1. zu Anfang.

sich auf die ihm von Jugend auf bekannte Worte Jesu, daß „zu Elisä Zeiten unter den Israeliten viele Aussäzige gewesen seien, und keiner von ihnen, sondern (εἰ μὴ §. 45.) ein Fremdling, Naemann, rein worden sey," im Eifer gegen das Judenthum berufen und dabey vergessen haben, daß der Spruch in seinem neuen Evangelio nimmer stehe. Marcion hat wirklich eines von unseren vier Evangelien gebraucht und abgekürzt, aber ohne die obige Bemerkung liesse sich gar kein Grund angeben, warum er gerade den Lucas gewählt, und nicht etwa eines der übrigen Evangelien vorgezogen, oder gar alle vier Evangelisten zumal angenommen habe, da wirklich Lucä Geschichte, wenn die übrige drey jüdisch heissen sollen, es nicht weniger ist, und einem Schriftsteller, der auch bey Lucas und Paulus wegstrich, was ihm nicht gefiel, unter Voraussezung dieser Gewaltthätigkeit nicht leicht ein neutestamentliches Buch an sich unbrauchbar seyn konnte. Nicht der Inhalt, den er bey so willkührlichem Verfahren bilden konnte wie er wollte, sondern die Verfasser der Bücher bestimmten ihn zur Aufnahme oder Verwerfung. Er hielt kein anderes (Gal. 1, 6. f.) Evangelium für das wahre (2, 5. 14.) Evangelium von Christo, als das Paulinische (v. 2), und für Paulinisch hielt er Lucä Evangelium. Dies bekam also den Vorzug. Hingegen von Petrus, den ja Paulus getadelt habe, als non recto pede incedentem ad evangelii veritatem (v. 11. 14.), und von Johannes, der mit Petro in eine Reihe gesezt wird (v. 9.), wollte er kein Evangelium, und, da sie wohl anderwärts die Lehre Christi nicht reiner vorgetragen haben werden, überhaupt keine Schrift in seinem Kanon haben. Paulus schien ihm einmal mit diesen Aposteln nicht zufrieden zu seyn (v. 6. 11. ff.), und, wenn er Jacobi Brief gekannt hat, so ist kein

Zwei-

Zweifel, daß er ihn aus demselbigen Grund ausgeschlossen hat, weil auch er einen αποστολον της περιτομης zum Verfasser hat (v. 9.). Matthäi Evangelium führte recht eigentlich den Namen eines Evangelii der Hebräer (της περιτομης v. 7.) und fiel also bei Marcion auch vollends weg, von dem ich freilich nicht glaube, daß er zu seiner Zeit wieder ein Paulus war *), aber desto gerner zugebe, daß er ein anderer Paulus (αποστολος της ακροβυστιας) seyn wollte. Einem Mann, der auf eine misverstandene Stelle hin so viele Bücher wegwarf, und so viele andere, die er noch zum rechten (Paulinischen) Evangelio zählte, als interpolirt (Gal 1. 7.) von falschen Aposteln ansah und nun nach Willkühr behandelte, um das rechte Evangelium wieder herzustellen, darf man wohl auch zutrauen, daß er Eph. 1, 1. εφεσω aus blossem Misverstand der Stelle Kol. 4, 16. in λαοδικεια verwandelt habe †). Wenn nemlich a. a. O. von einem Brief des Apostels an die Laodicener die Rede wäre, und dieser Brief noch übrig seyn müste: so wäre freilich das nächste, den Brief an die Epheser zu verstehen, welcher mit dem an die Kolosser so viele Aehnlichkeit hat, und also sehr schiklich zur Erläuterung dieses Schreibens empfohlen werden könnte. Marcions Lesart giebt demnach gar keinen Grund, die gewöhnliche Lesart zu bestreiten, die auch sonst nichts gegen sich hat ††). Ich gebe zu, daß Basilius †††) in einigen Handschriften die Worte εν εφεσω nicht gelesen habe, und daß etliche Schriftsteller, die schon vor ihm das Prädicat τοις ουσιν als was besonders angemerkt hatten, eben eine solche Handschrift

*) Semlers Vorr. zu Townson Th. 1.
†) *Tertull.* L. V. c. 11. 17. Vergl. Hrn. Kanzler Cramer Einl. in den Brief an die Ephes. S. V — XVI. Michaelis Zus. der 2ten Ausg der Einl. ins N. T. S. 306. f.
††) S. Herrn Ritter Michaelis Einl. §. 184. und Hrn. Kanzler Cramer S. XIX.
†††) L. II adv. Eunom. Opp. Par. 1618. T. II. p. 57.

schrift vor sich gehabt haben. Denn wenn Basilius εν εφεσω blos deswegen ausgelassen hätte, weil es zu seinem Zwek nicht diente: warum würde er sich für die ganz gewöhnliche Lesart auf Handschriften und ältere Schriftsteller berufen? Hätte auch τοις αγιν in einigen Handschriften gefehlt, wovon wir jedoch keinen Beweis haben *): so muste er ja nicht gerade Eph. 1, 1. gebrauchen, da noch Stellen genung übrig gewesen wären, z. B. Phil. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. woraus das Prädicat οι οντες hätte erwiesen werden können. Eben aus diesem Grunde, weil οι οντες mit einem beygesezten Ort des Aufenthalts ganz gewöhnlich ist, lässet sich gar nicht vermuthen, daß Basilius und andere vor ihm in dem Anfang des Briefs an die Epheser etwas besonderes gefunden haben würden, wenn hier auch εν εφεσω dabey gestanden wäre. Allein die Weglassung dieser Worte war ohne Zweifel ein blosser Schreibfehler. Eben daraus, daß Basilius ihre Wirklichkeit so mühsam erweiset, ist offenbar, daß auch damals die gewöhnliche Lesart εν εφεσω war, wie denn auch niemand, selbst Basilius nicht bezweifelte, was die Lesart aussagte, daß Paulus hier an die Ephesier schreibe (τοις εφεσιος επιστελλει). Der Abschreiber, der die Worte τοις αγιν εν εφεσω και πιστοις εν χριστω ιησου laß, um sie dann aus dem Gedächtnis **) niederzuschreiben, merkte sich die Worte εν εφεσω, weil sie ihm die bekannteste waren, am wenigsten, und da es an das wirkliche Schreiben kam,

*) Denn die Stellen des Basilius, woraus sich Koppe (Prol. in ep. ad Eph. p. 289.) beruft, kann nach seinem eigenen Geständniß eben so wol für die Weglassung von εν εφεσω, als von τον αγιον angeführt werden. Und was sogleich gesagt werden wird, entscheidet für die erstere.

**) Vergl. Diss. in ep. Jac. not. 77.

kam, übergieng er sie, weil seine Aufmerksamkeit beym Lesen am meisten auf die nachfolgende Worte gerichtet war, die er vielleicht nach εν εφεσω nimmer erwartet hatte. Wer wird zweifeln, ob der erste Brief in unserem Kanon an die Römer gerichtet sey, weil einige den Schreibfehler gemacht haben, Röm. 1, 7. gerade das Hauptwort ρωμη wegzulassen (πασι τοις ασιν εν αγαπη θεϰ)? Doch wir müssen auf die Hauptsache zurükkommen.

§. 56.

So ungewis auch die Sagen von Petri und Pauli Antheil an Marci und Lucä Evangelio seyn mögen (§. 54): so gewis ist wenigstens dieses, daß Marcus und Lucas die wahre Verfasser dieser Geschichtbücher sind. Dies scheint offenbar durch jene alte (§. 55.) Sagen hindurch. Wäre es nicht in dem frühen Zeitalter, da sie aufkamen, als bekannt angenommen worden; wer würde denn daran gedacht haben, von dem einen Evangelium aus 1 Petr. 5, 13. weitere Nachrichten zu schöpfen, und in dem anderen Pauli Evangelium zu finden? Indem man dieses that, sezte man offenbar voraus, daß die Bücher von Marcus und von Lucas, dem Gefährten Pauli, seien. Selbst Marcion, der das Evangelium Marci verwarf, sezte desselben *) Aechtheit voraus. Denn eben darum, weil es sich von Petrus, dem Lehrer Marci, herschrieb, von welchem er keine Bücher in seinem Kanon haben wollte, verwarf er es (§. 55). Vielleicht aber können wir durch die Bemerkung (§. 69. n. II, 1.), daß Justinus

*) Eben dies gilt von den Schriften Johannis. Vergl. oben S. 93.

nus *) eine, blos bey Marcus (3, 17.) befindliche Erzälung als Nachricht der απομνημονευματων ΠΕΤΡΟΥ anführt, noch einen Schritt weiter kommen. Justinus gehört, auch nach Herr D. Semlers **) Urtheil, nicht (§. 69. n. II.) unter diejenige Schriftsteller, die von unsern vier bestimmten Evangelien reden ***). Er kan also nicht in den Verdacht kommen, als hätte er eben um den beiden Evangelien, deren Verfasser keine Apostel waren, desto mehr Ansehen zu verschaffen, die Hypothese von dem Antheil Petri und Pauli an Marci und Lucä Geschichtbuch erfunden oder wenigstens desto leichter angenommen. Bey ihm hat man auch keine Ursache zu vermuthen, er möchte etwa aus Veranlassung der Stelle 1 Petr. 5, 13. auf jenen Gedanken gekommen seyn. Denn, so viel mir bekannt ist, gebraucht er Petri Brief niemalen in seinen Schriften. Hatte sich also etwa in seinem Vaterlande von älteren Zeiten her die Nachricht erhalten, daß Marci Evangelium wie απομνημονευ-

*) Dial. cum Tryph. p. 333. f. Auf 2 Petr. 1, 15. (vergl. Herrn Ritter Michaelis Einl. S. 912. f.) baue ich nichts, weil mir nicht erweislich scheint, daß der Apostel im Gegensaz gegen seinen Brief noch eine andere Schrift verspreche. Das σπευδασω ist ohne Zweiffel, wie das εκ αυελησω v. 12. und εκ αδυνατησει Luc. 1, 37. ein futurum *consuetudinis*. Der Saz: „ich spare keine Mühe, euch hieran zu erinnern" (2 Petr. 1, 12) wird v. 12—15. noch weiter ausgeführt: „ihr wisset zwar die Wahrheit, aber ich halte es für meine Pflicht, so lang ich noch lebe, euch durch Erinnerung an die Wahrheit zu ermuntern. Ich weiß nemlich, daß ich bald sterben werde, und euch also nimmer viel ermunten kan. Aber eben um deswillen pflege ich um so mehr für Erinnerungen zu sorgen, die auch nach meinem Tode fortwähren. Darum schrieb ich euch neulich, und darum schreibe ich izt schon wieder".

**) Townson Th. 1. Vorr. c. 7.

***) A. a. O. b. 2.

νημονευματα Πετρε betrachtet werden könne? Eben aus Palästina (§. 31.) brachte auch der Presbyter Johannes die vom Papias aufbehaltene Sage †), die zwar schon allerley offenbar unrichtige Zusäze hat (§. 54.), wobey aber doch dieselbige Nachricht zu Grund liegt, die wir auch von dem Justinus erhalten haben, daß Petrus grossen Antheil an Marci Evangelio habe. Dieser Theil der Erzälung ist um so unverdächtiger, da die übrige angegebene Umstände deutlich genug beweisen, daß der Ursprung der Sage eben nicht in einem besonderen Interesse der Urheber für das Evangelium Marci zu suchen ist. „Marcus hat Christi Reden und Thaten nicht nach der Ordnung beschrieben. Denn er hat den HErrn nicht selbst gehört und war nicht sein Jünger, nachher aber war er Petri Jünger, der die Geschichten des HErrn in seinen Vorträgen nach Beschaffenheit der Umstände, nicht nach der Ordnung erzählte." Mich dünkt, die Ebioniten aus Palästina wollten ihr (§. 61.) apostolisches hebräisches Evangelium über das in Asien übliche (§. 70). Evangelium Marci, der kein Apostel gewesen sey, erheben, und zum Theil auch gegen den Verdacht (vergl. §. 64.) schüzen, als sey darin die Zeit-Ordnung nicht beobachtet, weil die Geschichten so ganz anders gestellt seien, als in Marci Evangelio, das doch von dem grossen Apostel Petrus herrühre. Ihre Absicht wäre am vollständigsten erreicht gewesen, wenn sie den Antheil Petri an Marci Geschichte überall geläugnet hätten. Wenigstens hatten sie, die sich an Matthäi Evangelium hielten, gewis kein Interesse dabey, einen Einfluß Petri auf Marci Schrift zu erdichten. Allein, die Nachricht, daß Marci Evangelium eine Geschichte (απομνημονευματα) Petri sey, schrieb sich ohne Zweifel

†) Euseb. B. 3. K. 39. S. 113.

fel aus den apostolischen Zeiten her. Sie liessen sie also stehen, aber in ihrem Munde bekam die alte Sage den ungeschikten Zusaz, Marcus habe seine Nachrichten aus den Predigten Petri gesammlet, und daher komme es, daß sie nicht nach der Zeitfolge geordnet seien, die freilich Markus sonst von Petro hätte erfahren können, wenn er sich nicht an die öffentliche Vorträge des Apostels hätte halten müssen, die sich allerdings nicht nach der Zeit-Ordnung der Begebenheiten richten konnten. Die falsche Berichte der Alten von Lucä Evangelio haben also doch, wie dies gemeiniglich der Fall ist, eine sichere Thatsache zum Grunde. Petrus hatte Antheil an Marci Evangelio *). Nun dachte man also darauf, auch dem andern Evangelium, dessen Verfasser eben so wenig zu den Aposteln gehörte, als Marcus, wenigstens durch die Theilnehmung eines Apostels desto mehr Ansehen zu verschaffen. Man rieth also auf Paulus, dessen Gefährte Lucas war, und bestärkte die ungegründete Hypothese durch eine falsche Auslegung von Pauli κατα το ευαγγελιον μου, wie man die glaubwürdige Nachricht von des Evangelisten Marcus Verbindung mit dem Apostel Petrus durch eine sehr wahrscheinliche Erklärung von 1 Petr. 5, 13. bestätigen konnte (§. 54). Demnach hat sich Origenes **) bey Untersuchung der alten Sagen von Marci und Lucä Evangelium wirklich als einen guten Kritiker gezeigt. Er betrachtet diese Geschichtbücher nicht als Collectaneen aus Petri oder Pauli Predigten, so gemein auch die seltsame Meinung bey seinen Vorgängern war; er führt zwar die Stelle Petri zur Bestätigung der Nachricht an, daß Marcus bey Ausgabe seines Evangelii den Unterricht dieses

Apo-

*) Vergl. Hrn. Heß Gesch. und Schriften des Ap. J. B. 7. K. 2. S. 256. ff.

**) Euseb. B. 6. K. 25.

Apostels genossen habe, allein er gedenkt mit keinem Wort der ungegründeten Folgerung, die man noch weiters aus dieser Stelle gezogen hat (§. 54), um auch vollends die Worte η εν βαβυλωνι συνεκλεκτη für das Evangelium Marci zu benüzen, nachdem man den Bericht von Petri Antheil an diesem Buch durch den Schluß des Verses bestätigt sahe. Hingegen behauptet er durch zuverläßige Tradition (εν παραδοσει) erlernt zu haben, daß 1.) Marcus ein Evangelium verfertigt, und dabey der besonderen Belehrung Petri genossen habe (ως πετρος υφηγησατο ΑΤΤΩΙ, dem Marcus, nicht den Römern, überhaupt keiner Gemeinde den öffentlichen Vorträgen), welches (daß Petrus dem Marcus Belehrung und Nachrichten ertheilt habe, neben der Tradition) auch der Apostel selbst zu erkennen gebe, wenn er ihn in dem katholischen Brief in folgenden Worten seinen Sohn (Schüler) nenne: es grüsset euch —— mein Sohn Marcus; 2) daß das dritte Evangelium der Kirche von Lucas sey. Wenn er noch hinzusezt, lezteres sey für Christen aus den Heiden bestimmt gewesen, und von Paulus (nicht dem Lucas angegeben, sondern) gerühmt worden: so ist vielleicht das eine so ungegründet nicht (§. 57), und das andere nicht sowol Geschichte, als exegetische Vermuthung, die wenigstens immer erträglicher ist, als wenn andere unter dem Evangelium Pauli die evangelische Geschichte Lucä verstunden. Denn daß Origenes nicht auf diejenige Stellen sehe, worin Paulus von seinem Evangelium spricht, sondern vielmehr an 2 Kor. 8, 18 gedacht habe, ist aus seiner ersten Homilie über den Lucas erweislich. Wenn die weitläuftigere Ausgabe von dem unächten *) Brief des Ignatius an die Epheser die ältere ist:

so

*) Neue Apol. der Off. S. 184. f.

so könnte Origenes diesen Gedanken aus K. 15. haben. Wenigstens führt er aus demselbigen Brief auch eine andere Stelle an *), die aber in beiden Ausgaben gleich lautet, und also zweifelhaft läßt, welche von beiden Origenes gesehen habe. Vielleicht hat aber der Brief von Zusaz (K. 15.) erst in spätteren Zeiten erhalten, da Origenis Exegese der Paulinischen Stelle (2 Kor. 8, 18.) von mehreren angenommen wurde, wie wir aus Hieronymus **) sehen, der die Deutung für ausgemacht annimmt. Daß sie unrichtig sey, beweiset das Datum des zweiten Briefs an die Korinthier, welcher ohne Zweifel vor Lucä Evangelio (§. 57.) herausgekommen ist.

§. 57.

Lucas, von dessen Evangelio wir aus den historischen Berichten der Alten nicht viel weiter wissen (§. 56.), als daß er Verfasser ist, giebt uns dagegen selbst desto wichtigere Nachrichten. Er bestimmt zwar 1, 3. nicht ausdrüklich, von wem er seine genaue Kenntnis der Begebenheiten Jesu erhalten habe. Da sich aber seine Geschichte durch Zuverläßigkeit auszeichnen sollte v. 4, und sich schon seine Vorgänger (v. 1.) auf das Zeugnis der Apostel (v. 2.) berufen hatten (§. 67.): so ist wol nicht zu zweifeln, daß er sich dem Vorwurf nicht werde ausgesezt haben, er, der sich doch vorzüglicher Genauigkeit und Zuverläßigkeit rühme, habe sich nicht bey den Augenzeugen erkundigt. Will man den 2ten Vers lieber auf πεπληροφορημενων v. 1. als auf ανατaξασθαι διηγησιν beziehen; so baut ja Lucas selbst die Gewisheit (πληροφοριαν v. 1.) der Chri-

sten

*) Semlers Einl. zu Baumgartens Unters. theol. Streitigk. B. 2. S. 26. f.

**) Catal. voc. *Lucas.*

sten von den Begebenheiten Jesu auf das Zeugnis der Apostel, die*) die Sache (τον λογον §. 54.) von Anfang an gesehen haben und zu Werkzeugen ihrer Bekanntmachung bestimmt gewesen seien (v. 2.). Wenn er also eine besonders zuverläßige Geschichte schreiben wollte, so fragte er gewis vor allem bey den Aposteln nach, die, während des Aufenthalts Jesu auf Erden, bey ihm waren. Dazu bekam er auch eine sehr bequeme Gelegenheit. Unser Evangelist (Apg. 1, 1.) begleitete den Apostel Paulus von Philippen nach Jerusalem (20, 5. f. 21. 17.) und von Cäsarea nach Rom (27, 1. 28, 16.). Bey diesem langwierigen (24, 27.) Aufenthalt in Palästina konnte nun Lucas bey den Augenzeugen der Geschichte Jesu umständliche und zuverläßige Nachrichten einziehen. Wir wissen zwar die Apostel und Jünger Jesu nicht alle zu benennen, die während seines Lehramts, mit ihm bekannt gewesen (vergl. 1, 21 — 23.), und damals in Palästina gegenwärtig waren. Aber der einige Apostel **), von dem wir sicher wissen (21, 18.), daß ihn Lucas gesprochen hat, konnte als Anverwandter Jesu (Gal. 1, 19.) auch von seiner Jugend (vergl. Luc. 1. 2), in der ihn die meiste Apostel noch nicht gekannt hatten, desto zuverläßigeren Bericht ertheilen. Ein Vorzug, den sein Bruder ***), Matthäus, mit ihm gemein hatte, und auch in seinem Evangelio (K. 1. 2. †) zu benüzen wußte, da hingegen Petrus, oder

*) Vergl. Joh. 15, 27. Apg. 1, 21. f. 10, 39. ff.

**) Diss. in ep. Jac. p. 4.

***) A. a. O. S. 5. f.

†) Die Aechtheit dieser Kapitel scheint mir 4, 13. vorausgesezt zu werden. Wie konnte Matthäus schreiben καταλιπων την ναζαρετ, wenn er nicht vorher (2, 23.) erzählt hatte, daß Jesus zu Naza-

oder sein Schüler (§. 56.), Marcus, die Jugend-Geschichte Jesu übergeht, und gleich mit seinen öffentlichen Begebenheiten anfängt, wie man auch nach Apg. 1, 22. 10, 37. erwarten mußte. Was nun Lucas in Palästina von glaubwürdigen Zeugen erfahren hatte, das überschrieb er bey seinem langwierigen Aufenthalt in Rom dem Theophilus. Ohne Zweifel ist der Lucas, welcher bey Paulo zu Rom so treulich ausharrte (Kol. 4, 14. Philem. 24. 2 Tim. 4, 11.), von unserem Geschichtschreiber nicht verschieden (Apg. 27, 1. u. s. w.). Er blieb

ret gewohnt habe? Marcus gedenkt eben aus dem Grunde 1, 14 — 21. jenes Umstands nicht, weil er von dem vormaligen Aufenthalt zu Nazaret keine Meldung gethan hatte. Uebrigens lässet sich aus dem Stillschweigen des Marcus nichts gegen die zwei erste Kapitel oder irgend eine Stelle des Matthäus schliessen (vergl. Repertor. Th. 9. S. 144. f.), da (vergl. Herrn Ritter Michaelis or. Bibl. Th. 23. S. 49. f.) nicht Marcus den Matthäus, sondern Matthäus den Marcus vor sich hatte, und es ganz zweckmäßig ist, bey Matthäo viele neue Zusäze zu finden (§. 62.). Daß die beide erste Kap. Matthäi in dem hebräischen Evangelium der Ebioniten gefehlt haben, (vergl. Repertor. a. a. O. S. 150.), ist unerweislich. Denn die Fragmente bey Epiphanius (haer. 30.) sind nicht aus dem Ebionitischen Evangelium (§. 61.). Indeß wäre wol möglich, aber der Aechtheit der Stelle selbst nicht nachtheilig, daß die Ebioniten, seit dem sie Jesum, wenigstens zum Theil (§. 69. n. I.), für einen Sohn Josephs hielten (§. 38.), das ihrer Hypothese geradehin widersprechende §. 52.) erste Kapitel Matthäi in ihren Abschriften weggelassen hätten. Hingegen ist gewis, daß die beide erste Kapitel des Matthäus in den ältern Zeiten wirklich einen Theil des Evangelii der Hebräer ausgemacht haben. Denn aus diesem (§. 69. n. I.) ist die, mit Nachrichten aus dem Lucas (§. 69. n. II. 3.) bereicherte, Erzählung von den Bedenklichkeiten Josephs bei der Schwangerschaft der Maria, von den Magiern, von der Reise nach Egypten und dem Kindermord zu Bethlehem, in die, von Justin gebrauchte, απομνημονευματα των αποστολων gekommen (Repertor. Th. 1. S. 40. ff.).

blieb also, wie Paulus, lange Zeit in Rom. Von daher, noch vor dem Ende der Gefangenschaft Pauli, nachdem ungefähr zwey Jahre daran verflossen waren (28, 30.), gab er die Apostelgeschichte heraus †). Da nun das Evangelium vorher geschrieben ist (Apg. 1, 1.), aber nicht älter seyn kan, als Pauli Gefangenschaft in Palästina, während welcher Lucas erst für seine Geschichte gesammlet hat: so ist höchst wahrscheinlich, daß das Datum dieses Buchs in die erste Zeit des Aufenthalts Pauli und Lucä zu Rom gesezt werden müsse. Bey diesen Umständen ist nun freilich nicht unglaublich, daß Paulus so wol Lucä Evangelium, als die darauf hinweisende Apostelgeschichte, deren Inhalt Lucas theils zu Jerusalem, theils von Paulus, theils aus eigener Erfahrung kennen gelernt hatte, in seiner Gefangenschaft werde gelesen, und die Bekanntmachung dieser Schriften gebilliget haben ††), wenn wir gleich nicht annehmen können (§. 56.), daß in Pauli Briefen eine ausdrükliche Genehmigung vorkomme. Hingegen ist die andere Aussage des Origenes (§. 56.) ganz wahrscheinlich, daß der Gefährte des Apostels der Heiden (Gal. 2, 9.), der überdies selbst ein geborner Heide †††) war (Kol. 4, 14. vergl. v. 11.), bey der Ausgabe seiner zu Rom verfertigten Schriften vornemlich auf die Christen gesehen habe, deren treue Besorgung den Apostel und seinen Gefährten nach Rom gebracht hatte (Eph. 3, 1. 13. Apg. 21, 28. ff. 24, 5. f.). Vielleicht ist in eben dieser Bestimmung des Evangelii Lucä der Grund

zu

†) Vergl. *Hieronymi* Catal. voc. *Lucas*, und Herrn Ritter Michaelis Einl. §. 153. Allg. deutsche Bibl. B. 68. St. 1. S. 65.

††) s. Töllners Unters. der göttl. Eingeb. der H. Schrift S. 429.

†††) Michaelis §. 139.

zu suchen, warum Jesu Genealogie K. 3. nicht blos auf Abraham, sondern bis auf den gemeinschaftlichen Stammvater der Juden und Heiden zurükgeführt wird.

§. 58.

Marcus hat vor dem Lucas geschrieben. Denn dieser hatte jenen vor Augen. Wer wird es für blossen Zufall ansehen, wenn zwo Beschreibungen einer an wichtigen Begebenheiten so reichen (Joh. 21, 25.) Geschichte ganze Reihen von Erzählungen hindurch so nahe beisammen bleiben, wie Marcus und Lucas? Vergl.

Marc.	1, 21 — 39.	mit Luc.	4, 31 — 44.
	1, 40 — 3, 19.		5, 12 — 6, 19.
	3, 31 — 5, 43.		8, 4 — 56.
	6, 7 — 44.		9, 1 — 17.
	8, 27 — 9, 40.		9, 18 — 50.
	10, 13 — 34.		18, 15 — 34.

Einer von beiden Evangelisten hat also wahrscheinlich den anderen vor sich gehabt, und wir müssen entweder des Marcus Schrift als einen Auszug aus Lucas, oder Lucä Geschichte als ein weitläufigeres Werk betrachten, wobey Marcus zu Grund gelegt worden ist. Das erste lässet sich nicht annehmen, da beinahe die Hälfte des Lucas (K. 1. 2. 9, 51 — 18, 14.) von Marcus gar nicht berührt ist. Und warum sollte auch Marcus, der ja eigene Nachrichten aus dem Munde Petri liefern konnte (§. 56.), einen Auszug aus Luca machen? Hingegen konnte Lucas nicht zwekmässiger handlen, als wenn er das Evangelium Petri (§. 56.), (τε απ' αρχης αυτοπτε και υπηρετε γενομενε τε λογε Luc. 1, 2.), zu Grund legte, und

durch

durch die Zusäze bereicherte, die er von anderen Augenzeugen zu Jerusalem erfahren hatte (§. 57.). Aber eben aus dem Grunde, weil er so vieles beyzufügen hatte, muste er zugleich auch darauf sehen, für seine eigene Nachrichten hinlänglichen Plaz zu gewinnen. Daher zieht er manchmalen mehrere ähnliche Geschichten, z. B. Marc. 15, 23. 34—36. in eine allgemeine Beschreibung zusammen (23, 36. f.), oder läßt es bey einer kurzen Anzeige (3, 19. f. 9, 9.) dessen bewenden, was Marcus ausführlicher erzählt (6, 17. ff.). Vornemlich aber scheint er sich zum Geseze gemacht zu haben, unter zwo ähnlichen Begebenheiten, die er, um des Raums willen, nicht beide zumal erzählen konnte, immer diejenige wegzulassen, welche man auch bey Marcus lesen konnte, und dafür die andere nachzutragen, die er durch mündliche Nachricht in Palästina erfahren hatte. Marci Leser musten bey dieser Einrichtung gewinnen, und wer auch Lucam allein hatte, verlor wenigstens nicht dabey, weil er Lucä eigene Nachricht hätte missen müssen, wenn ihm Marci ähnliche Erzählung wiederholt werden sollte. Bey den meisten Nachrichten des Marcus die von Lucas übergangen sind, tritt wirklich der Fall ein, daß Lucas anderer Orten eine ähnliche Geschichte nachgetragen hat. Vergl.

Marc.	1, 6.	mit Luc.	1, 15. 7, 33.
	1, 16. ff.		5, 1. ff.
	3, 20. ff.		11, 14. ff.
	4, 30. ff.		13, 18. f.
	6, 1. ff.		4, 22. ff.
	8, 22. ff.		18, 35. ff.
	9, 11. ff.		1, 17. 7, 27—35.
	9, 41. ff.		16, 1. ff. 17, 1. ff. 14, 34. f.

Marc.	10, 2. ff.	mit Luc.	16, 18.
	10, 35. ff.		22, 24. ff.
	10, 46. ff.		18, 35. ff.
	11, 12. ff. *)		13, 6. ff.
	11, 15. ff.		19, 45. f. †)

Marc.

*) Indem Lucas diese Stelle übergeht, erklärt er sie. Die Geschichte des Feigenbaums ist dem, von Luca nachgetragenen, Gleichnis von dem Feigenbaum nur alsdann ähnlich, wenn sie eine symbolische Handlung war, die im Grund eben das weissagte, was Jesus in den lezten Tagen seines Lebens auch mit Worten so oft gedrohet hat (Luc. 19, 41 ff 20, 9. ff. 21, 6. ff.)

†) Lucas holt hier eine Geschichte nach, die Marcus 11, 11. blos unter den allgemeinen Ausdruk περιβλεψαμενος παντα mit begriffen hatte, dagegen läßt er die ähnliche Begebenheit v. 15. ff. am folgenden Tage v. 12. aus. Wäre die Geschichte bey Luca eben dieselbige, so wäre sie erst am Tage nach dem feierlichen Einzug (Marc. 11, 11. f.), und also den nächsten Tag (v. 19. 20. 27.) vor der auch von Luca (20, 1. ff.) erzählten Begebenheit (Marc. 11, 27. ff.) vorgefallen, wo der weitläuftige Ausdruk εν μια των ημερων εκεινων (Luc. 20, 1.) nicht ganz schiklich wäre. Hiezu kommt, daß auch Matthäus 21, 12. f. einer Reinigung des Tempels am Tage des feierlichen Einzugs (v. 10. 12. 17. f. vergl. Marc. 11, 11. f.) gedenkt. Und was ist auch unwahrscheinliches daran, wenn Jesus den, schon vorher (Joh. 2, 14. ff. §. 65. n. 1.) geahndeten, Uebelstand gleich bey seinem Eintritt im Tempel bestraft (Matth 21, 12. Luc. 19, 45.), und, da die Verkäufer am folgenden Tag wieder kamen, sein Ansehen gegen sie und die Vorsteher des Volks, von welchen jene unterstüzt waren, behauptet (Marc. 11, 15. ff.), aber auch den hohen Rath um so mehr gegen sich aufgebracht hat (v. 18.), da dieser hören muste, daß die auf seinen Befehl wieder hergestellte Gewohnheit von Jesu mit gleichem Ernst, wie am vorigen Tage öffentlich misbilliget worden sey. Das ηρξατο v. 15. wird niemand befremden, der den Sprachgebrauch kennt, wonach ηρξατο εκβαλλειν (Luc. 19, 45.) mit εξεβαλε (Matth. 21, 12.) ganz gleichbedeutend ist. Vergl. Marc. 10, 32. mit 8, 31. und Luc. 13, 26. mit 25.

Marc.	11, 22. ff.	mit Luc.	17, 6. 6, 32. ff.
	12, 28. ff.		10, 25. ff.
	13, 34. ff.		12, 36. ff.
	14, 3. ff.		7, 37. ff.
	14, 27. ff.		22, 31. ff.
	14, 55. ff.		22, 66. ff.
	15, 5.		23, 9.
	15, 16. ff.		23, 11. 36. f.

Aus demselbigen Gesez der Sparsamkeit lässet sich auch noch erklären, daß Lucas nicht nur die zweyte wundervolle Sättigung (Marc. 8, 1. ff.) nebst den damit zusammenhangenden (v. 10. 20.) Begebenheiten auslässet, sondern auch alle zwischen den beiden ähnlichen Speisungen vorgefallene, Geschichten (6, 45—7, 37.) übergeht, und sogleich zu der wichtigen Erzählung Marc. 8, 27. ff. 9, 1. ff. forteilt (Luc. 9, 18. ff.). Zu der zweiten Hälfte des Marcus hatte er so grosse Zusäze (9, 51—18, 14.) zu machen, daß er in der zu Grund gelegten Geschichte des Marcus einmal einen grösseren Schritt thun muste. Dazu hatte er hier die beste Veranlassung, wo er eine Reihe von Begebenheiten vor sich fand, die mit einer ähnlichen Geschichte anfieng und schloß, und auch zwischen inne solche Erzählungen hatte, die um so leichter überschlagen werden konnten, weil Lucas anderwärts ähnliche Vorfälle zu berichten hatte. Vergl.

Marc.	6, 48. ff.	mit Luc.	8, 25.
	7, 1. ff.		11, 38. ff.
	7, 28. ff.		7, 6. ff.
	7, 32. ff. 8, 11. ff.		11, 14. ff.

Man kan leicht denken, daß Lucas auch noch durch andere (vergl. §. 63.) Ursachen, die sich nach so langer Zeit nicht alle mehr auffinden lassen, hie und da bewogen werden konnte, eine Erzählung des Marcus zu übergehen. Da er ein eigenes Buch schrieb, und sich nirgends verpflichtet hatte, den Marcus vollständig einzutragen: so stund es ohnedies bey ihm, wie weit er Marci Nachrichten beybehalten wollte. Indessen ist doch aus den beygebrachten vielen Beyspielen klar, daß Lucas gemeiniglich nach einem festgestellten Grundsaz handlet, wenn er gewisse Nachrichten des Marcus übergeht, und also die Auslassungen selbst eher für, als wider die Hypothese sind, daß Lucas bey seiner Geschichte den Marcus zu Grund gelegt habe.

§. 59.

Wahrscheinlich haben die Griechen *) zu Antiochien (Apg. 11, 20.) Gelegenheit zu Verfertigung des Evangelii Marci gegeben. Ihre Bekehrung wurde durch Christen bewirkt, die aus Cypern und Cyrene gebürtig (v. 20.) und bey der, mit Stephani Tode angefangenen, Verfolgung aus Jerusalem entwichen waren (v. 19. 8, 1.). So bald man in Jerusalem Nachricht davon erhielt, wurde ein, auch aus Cypern ge-

*) In Antiochien waren sehr viele Macedonier und Griechen einheimisch. (s. *Josephi* L. XII. Antt. c. 3. §. 1.) Die Leute, deren Bekehrung Lucas beschreibt (Apg 11, 29.), waren Unbeschnittene (15, 1. 19. 23.), die sich nicht an das Gesez Mosis hielten (v. 5. 24.), sondern als Proselyten des Thors blos die v. 28. f. 20 erwähnte Vorschriften beobachteten. Vergl. Bensons Gesch. der ersten Pflanzung der christl. Rel. Th. 1. S. 235. ff. Th. 2. S. 48. ff. und Herrn D. Mössels Conjectur. ad historiam cathol. Jac. epistolæ p. X.

gebürtiger (4, 36.), Christ, des Marcus Vetter (Kol. 4, 10. vergl. Apg. 15, 37. ff.), nach Antiochien abgeschikt, um sich der Neubekehrten anzunehmen (11, 22. ff.). Bey dieser Sorgfalt der Christen zu Jerusalem für die Griechen zu Antiochien, vergl. auch v. 27.), ist es wenigstens nicht zu verwundern, wenn man für die neue griechische Christen bald nach ihrer Bekehrung *) eine griechische Lebensgeschichte Jesu besorgte. Von wem kan man aber die nähere Veranstaltung eher erwarten, als von Petrus, den Gott zuerst zum Dienst der Heiden berufen hatte (15, 7. 14.)? Und wem konnte Petrus die Ausführung des Geschäfts schiklicher übertragen, als seinem besonderen Bekannten und Schüler (12, 12. ff. 1 Petr. 5, 13. §. 56.), Marcus, der zugleich ein Anverwandter des Apostels der Antiochener war, und vielleicht eben durch die Bekanntschaft, in die ihn sein Evangelium mit der Gemeinde zu Antiochien gesezt hatte, veranlaßt worden ist, seinen Vetter und Paulus nach Antiochien zu begleiten (Apg. 12, 25.)? Für Unjuden hat er unläugbar geschrieben. Wozu sonst die Erklärung (Marc. 7, 2. ff.) von Gebräuchen die jedem Juden bekannt seyn musten? Und für die griechische Christen zu Antiochien musten die, von Marcus allein erwähnte (15, 21.), Söhne des Simon von Cyrene besonders

*) Einige längere Zeit hernach hätte wenigstens Petrus (§. 56.) an der Arbeit keinen Antheil nehmen können (Apg. 12, 3 17). Wollte man einwenden, das εξελθοντες εκηρυξαν ΠΑΝΤΑΧΟΥ Marc. 16, 20. seze ein späteres Datum dieses Evangelii voraus; so bitte ich, das δια παντων (d. i. πανταχυ, vergl. den Philo de sacrif. Abelis & Caini p. 141.) zu vergleichen, das Lucas schon Apg. 9, 32. von eben dem Apostel gebraucht, auf welchen Marcus a. a. O. ohne Zweiffel vorzüglich (§. 56.) Rüksicht genommen hat.

ders merkwürdig seyn *), wenn sie nebst dem Lucius (Apg. 13, 1.) unter die Christen aus Cyrene (11, 20.) gehörten, die auf ihrer Flucht von Jerusalem das Christenthum zu Antiochien gegründet haben. Eben in dieser Stadt hielt sich auch Paulus lange genug auf (v. 25. f.), um daselbst von der Mutter des Alexanders und Rufus Mutter, Treue geniessen zu können (Röm. 16, 13.). War Lucas wirklich von Antiochien **); so ist um so weniger zu verwundern, daß er das, zu Antiochien übliche, Evangelium des Marcus bey dem seinigen zu Grund gelegt hat (§. 58). Aber auch ausser diesem Fall muste ers bey dem Apostel Paulus kennen lernen, der bey der Ausgabe desselben, und zum Theil neben seinem Verfasser (Apg. 12, 25. 13, 5. 15, 37. ff.), in Antiochien gewesen war, und es auch wirlich 1 Kor. 7, 10 gebraucht zu haben scheint. Wenigstens hat gerade Marcus 10, 12. den von anderen Evangelisten (Matth. 19, 9. 5, 32. Luc. 16, 18.) übergangenen Theil der Rede Jesu, worauf sich Paulus beruft. vergl. auch Col. 3, 6. Aus den Latinismen des Marcus wird man hoffentlich die ungegründete (§. 54.) Vermuthung, daß Marcus zu Rom und für Römer geschrieben habe, nicht begünstigen wollen, da ja mit den Römern natürlicher Weise viele neue Ausdrücke nach Palästina und Syrien kamen †). So war z. B. das κεν-

τυρίων,

*) Vergl. Herrn D. Semlers Zus. zu Townson Th. 2. S. 110.

**) Euseb. B. 3. K. 4. und Hieronymus Præf. in Matth. & Catal. voc. *Lucas*. Die Folge bleibt dieselbige, wenn man auch die unwahrscheinliche (Michaelis Einl. S. 926. f.) Meinung annimmt, daß Lucas der zu Antiochien gestandene (Apg. 13, 1.) Lucius aus Cyrene sey

†) Michaelis a. a. O. §. 25. und Semler a. a. O. S. 99. Vorr. zu Baumgartens Unters. theol. Streitigk. B. 1. S. 50.

τυριων, das Marcus einige male gebraucht (15, 39. 44. f.), in Palästina und Syrien einheimisch geworden, wie es denn der ältere Syrier auch Luc. 7, 2. 6. 23, 47. ꝛc. hat, wo es im Griechischen nicht steht.

§. 60.

Marci Geschichte verdient schon um deswillen Aufmerksamkeit und Glauben, weil Lucas, nachdem er sich aller Umstände genau erkundigt hatte (Luc. 1, 3), in seinem, unter Pauli Augen (§. 57.) geschriebenen, Evangelio, das sich eben durch Zuverlässigkeit auszeichnen sollte (v. 4.), des Marcus Geschichtbuch zu Grund gelegt hat (§. 58) *). Aber sein Ansehen erhält noch ein neues und grosses Gewicht durch den Umstand, daß es unter Petri Veranstaltung und Aufsicht geschrieben (§. 56), und in der, von so vielen Geistvollen Männern geleiteten (Apg. 13, 1. 11, 24. ff.), Mutterkirche der Christen aus den Heiden (11, 19. f. 26. 13, 2. ff.) zu einer Zeit gebraucht worden ist (§. 59.), da die Christen zu Antiochien beständige Gemeinschaft mit Judäa unterhielten, (11, 27. 29. f. 15, 1. f. 22), wo sich die Geschichte Jesu erst vor wenigen Jahren zugetragen hatte, und es also sehr leicht seyn mußte, den Inhalt von Marci Geschichte zu prüfen. Die Bekanntschaft dieses Schriftstellers mit den Augenzeugen der Geschichte Jesu (12, 12. 17.) macht begreiflich, wie er sein Evangelium schreiben konnte,

*) Einen anderen, für die Glaubwürdigkeit der Geschichte des Marcus sehr erheblichen Umstand, daß das Buch so gar von einem Augenzeugen der Begebenheiten Jesu, oder in einer apostolischen Schrift zu Grund gelegt ist, kann ich erst weiter unten (§. 62.) ausführen.

konnte, ohne einen früheren Aufsaz vor sich zu haben, und das Zeugnis der Alten (§. 56), daß er berichtet habe, was ihm Petrus erzählt hatte, und also sein Buch wie ein Evangelium Petri angesehen werden könne, macht die Hypothese von einem syrischen Original, woraus Marcus nur einen Auszug geliefert habe, ganz unwahrscheinlich. Was konnte Petrus an einem bloßen Auszug für beträchtlichen Antheil haben, wenn man nicht etwa das vorausgesezte syrische Original als ein Werk des Apostel Petrus betrachten will? Und was hat man denn für Grund zu der Voraussezung selbst? Freilich gibt es nicht nur in der cambridgischen Handschrift *), die auch in anderen neutestamentlichen Büchern aus den syrischen Uebersezungen interpolirt ist **), und ohne Zweifel ihr ανειδισας Marc. 15, 34. einen Misverstand des, von den syrischen Uebersezern gebrauchten, zweideutigen Wortes שבק zu danken hat; sondern auch nach dem gewöhnlichen Text der Hebraismen genug bey Marcus. Man kan aber daraus so wenig auf ein syrisches Original schliessen, als man das Original der Apostelgeschichte für syrisch zu halten berechtigt ist, weil 12, 3. eben der Syriasmus oder Hebraismus in allen Handschriften vorkommt, der Marc. 14, 25. in der einigen cambridgischen steht. Von Marcus sowol als von Petrus läßt sich kein anderes, als Hebräischartiges Griechisch erwarten ***). Und für Griechen in Syrien (§. 59) waren ja Syriasmen um so weniger unverständlich. Daß wir noch auf den heutigen Tag den unverfälsch-

*) S. Herrn D. Semlers Zus. zu Townson Th. 1. 244. f.

**) Repert. Th. 10. S. 20.

***) Vergl. den Anhang zu Herrn Heß Lebens-Geschichte Jesu S. 230. f.

fälschten*) Text des Marcus haben, welchen Lucas bey der Ausfertigung seiner Geschichte gebraucht hat, beweiset die genaue Uebereinstimmung (§. 58.) unseres gegenwärtigen Textes mit dem Plan, nach welchem Lucas des Marcus Nachrichten benüzt hat. Und unsere Gewisheit muß um so grösser werden, wenn auch Matthäus Marci Evangelium vor sich hatte, und wir, wie bey dem Lucas, die in unserem Text des Marcus befindliche Erzählungen gröstentheils wieder finden, und von den Abweichungen hinlängliche Gründe angeben können (§. 62.)

§. 61.

Origenes, der die alte Nachrichten von Marci und Lucä Evangelio so sorgfältig geprüft hat (§. 56.), rechnet auch die Aussage, daß Matthäus für Christen aus dem Judenthum in hebräischer Sprache geschrieben habe, zu den sicheren Thatsachen, die er aus Tradition zu haben behauptet **). Ich will mich nicht darauf berufen, daß diese Nachricht an dem Papias ***) und Irenäus ****) viel ältere Zeugen hat, als die ähnliche Hypothese von dem Briefe an die Hebräer †) aufweisen kan. Der wichtigste Unterschied zwischen beiden Meinungen scheint mir zu seyn, daß noch sehr zweiffelhaft ist, ob man die Hebräer, an welche Paulus schrieb, in Palästina zu suchen hat, und daß wenigstens eine solche, oder daß die Bestimmung

*) Vergl. Herr D. Semlers Zus. zu Townson Th. 1. S. 280. 241. f. 235. und oben §. 50.

**) Eusebius B. 6. K. 25. S. 226. vergl. Herrn Ritter Michaelis Einl. S. 823. 832. ff.

***) Euseb. B. 3. K. 39. S. 113.

****) A. a. O. B. 5. K. 8. S. 172.

†) S. Herrn Ritter Michaelis Erkl. des Br. an die Hebr. Th. 1. Einl. §. 12.

mung des Briefs nach Palästina wenigstens durch keine Thatsache erwiesen werden kan; da hingegen von Matthäi Evangelio ziemlich gewis ist, daß es in Palästina nicht nur angenommen, sondern auch vor allen anderen Evangelien gebraucht worden sey. Irenäus schreibt ausdrüklich (B. 1. K. 26. §. 2. B. 3. K. 11. §. 7) daß sich die, unter dem Namen der Ebioniten bekannte, Juden-Christen, welche eigentlich in Palästina zu Hause waren, allein an Matthäi Evangelium gehalten haben. Nun aber läßt sich, ausser dem Unterschied der Sprache, nicht wol ein Grund angeben, warum diese Christen Marci Evangelium nicht eben so wol gebraucht haben sollten. Daß sie den Lucas, einen gebornen Heiden (§. 57), der noch dazu Pauli Gehülfe war, nicht annahmen, ist gar nicht zu verwundern. Wenn Johannes, ein Apostel der Juden (Gal. 2, 9), dessen Apokalypse wirklich in dem Ebionitischen Kanon gewesen zu seyn scheint (§ 31), die evangelische Geschichte erst nach der Zerstörung Jerusalems herausgegeben hat *); so wurde etwa das, zu Ephesus erschienene **), Buch den Juden-Christen in Palästina sehr spät bekannt, und da es ihnen bekannt wurde, war vielleicht bey einem grossen Theil die Abneigung von den Christen aus den Heiden, die sich nachher in völlige Trennung der Ebioniten geendigt hat, ***) schon zu groß, als daß sie gern von anderen Christen eine Schrift angenommen hätten, die ihre Voreltern nicht anerkannt hatten. Hingegen Marci Evangelium ist in Palästina selbst, sehr früh (§. 59.) und noch überdies unter dem Ansehen des grossen Apostels der Juden heraus-

gekom-

*) Repertor. Th. 14. S. 182.
**) A. a. O. S. 181.
***) A. a. O. Th. 1. S. 5—7.

gekommen, und auch noch in spätern Zeiten für Petri Werk erkannt worden (§. 56). Ohne Zweiffel würde also Marci Geschichte gleich Anfangs, wo nicht allein, wenigstens zugleich mit Matthäi Schrift gebraucht worden seyn, wenn nicht die leztere dadurch ein Uebergewicht erhalten hätte, daß sie in der Landessprache *) abgefaßt war. Hiezu kommt noch, daß wir Zeugen aufführen können, die ein hebräisches oder syro-chaldäisches Evangelium Matthäi gesehen haben, da hingegen diejenigen, die einen hebräischen Brief Pauli vermuthen, sich nie auf den Augenschein berufen. Wahrscheinlich kommt die älteste Nachricht, daß Matthäus hebräisch geschrieben habe, aus Palästina selbst, wo man doch wissen mußte, ob es ein solches Evangelium gebe oder nicht. Papias hatte sie ohne Zweiffel von demselbigen Presbyter, der eben in Rüksicht auf das in Palästina gewöhnliche Evangelium Matthäi von Marci Geschichte so partheiisch geurtheilt hat (§. 56), oder doch von dem andern Gewährsmann des Papias, dem gleichfalls Palästinischen (§. 31.) Aristion. Auch das Evangelium der Nazarener, das Hieronymus von Beröa in Syrien erhalten, und das man damals auch noch in Bibliotheken, z. B. zu Cäsarea, gehabt hat, war hebräisch, oder Syro-chaldäisch mit hebräischen Buchstaben geschrieben **). Und Hieronymus, der es ins griechische und lateinische übersezt ***) und also gewis genau gekannt hat, hielt es selbst †) mit vielen anderen ††) für das — freilich

*) Vergl. Michaelis a. a. O. §. 11.

**) *Hieronymi* L. III. adv. Pelag. (T. II. Opp. p. 200.) & Catal. script. eccl. voc. *Matthæus.*

***) Catal. script. eccl. voc. *Jacobus, qui appellatur frater Domini*, & Comm. in Matth. L. II. ad 12, 13.

†) Catal. voc. *Matthæus.*

††) Comm. in Matth. 12, 13. & L. III. adv. Pelag.

freilich nicht unverfälschte (§. 67.) — hebräische Original des Matthäus (*ipsum hebraicum*, im Gegensaz gegen die vorher erwähnte gewöhnliche griechische Uebersezung: Matthæi *authenticum*). Epiphanius scheint es nicht gesehen, sondern blos einige allgemeine Nachricht davon gehabt zu haben. Daher wußte er nicht (hær. 29. p. 59), ob die Genealogie von Abraham bis auf Christum, die in seinem, für Ebionitisch ausgegebenen, Evangelium fehlte, in dem Nazarenischen stehe oder nicht. Hingegen versichert Hieronymus (bey Matth. 12, 13), daß die Ebioniten und Nazarener ein und eben dasselbige*) Evangelium gehabt haben. Hieraus folgt von selbst, daß das Evangelium, aus welchem Epiphanius hær. 30. p. 64. f. einige Stellen aufbehalten hat, nichts weniger als das ebionitische Evangelium war. Denn wenn das, von Hieronymus übersezte, Evangelium der Nazarener oder Ebioniten dem Evangelium Matthäi so ganz unähnlich war**), wie die, von Epiphanius gebrauchte, Schrift: so ist unbegreiflich, wie man das Nazarenische Evangelium auch nur für ein interpolirtes Evangelium Matthäi halten konnte. Höchstwahrscheinlich gerieth Epiphanius auf eine Schrift der Elcesaiten, von denen er selbst gesteht (s. oben §. 38), daß er sie mit den Ebioniten zusammengenommen habe. Wenigstens schikt sich eine Com-

*) Damit wird nicht geläugnet, daß die Abschriften des Ebionitischen oder Nazarenischen Evangelii an mehreren Stellen verschieden seyn, auch durch absichtliche, dem System einer gewissen Parthei der Ebioniten gemässe Zusäze oder Weglassungen (§. 69. n. I. §. 57) von einander abweichen konnten. Aber es muste doch, der grösseren und kleineren Varianten ungeachtet, immer noch sichtbar bleiben, daß es im Grunde ein und eben dasselbe Evangelium, und der Geschichte Matthäi sehr ähnlich sey.

**) Hrn. Hofr. Michaelis Einl. in die Schriften des N. B. S. 879 ff.

Compilation aus verschiedenen Evangelien, wie das von Epiphanius gebrauchte Evangelium war *), am besten für eine Secte, die nach dem Origenes **) mit der ganzen Bibel so verfahren ist, daß sie gewisse ihr unanständige Theile weggeworfen, und hingegen andere Theile aus der Sammlung alttestamentlicher und evangelischer ***) Schriften beybehalten, also überhaupt sich blos freier Auszüge aus dem A. B. und den Evangelisten bedient hat. Aus den Fragmenten beym Epiphanius, die man freilich für nichts weniger, als für Theile eines Evangelii Matthäi ansehen kan, lässet sich gar nicht widersprechen, was sonst glaubwürdig genug bestätigt ist, daß die Ebioniten wirklich Matthäi Geschichtbuch gebraucht haben. Lang vor dem Hieronymus soll Pantänus Matthäi hebräisches Evangelium in dem glüklichen Arabien angetroffen haben †).

§. 62.

Da Matthäus eigentlich für Palästina geschrieben, und sich eben deswegen der Landessprache bedient hat (§. 61.): so müste Marcus, der sein Evangelium zu Jerusalem verfertigt hat (§. 59.), bey der Ausgabe seines Buchs Matthäi ähnliche Arbeit nothwendig gekannt haben, wenn dieser Apostel vor ihm geschrieben hätte. Nehmen wir aber an, daß Marcus bey Verfertigung seines Evangelii die von Matthäus herausgegebene Samlung der Geschichten Jesu bereits vor

*) Michaelis a. a. O.

**) Euseb. B. 6. K. 38.

***) Weil gleich dabey steht, sie verwerfen den αποστολος ganz; so muß hier ευαγγελικη γραφη nicht in der weitläuftigeren Bedeutung (§. 54), sondern eigentlich von den Evangelisten verstanden werden. Vergl. auch den Theodoret in Herrn Prof. Rößlers Bibl. der Kirchenv. Th. 6. S. 168. Anm. 163.

†) Michaelis Einl. S. 820 ff.

vor sich gehabt habe: so lässt sich nicht wohl erklären, warum er den einen Theil der gesammleten Begebenheiten aufgenommen, und dagegen so viele andere wichtige Begebenheiten übergangen habe *). Wenn er auch wirklich die Absicht gehabt hätte aus der weitläuftigeren Geschichte des Matthäus einen Auszug zu machen, womit sich doch die grössere Ausführlichkeit mancher Beschreibungen, die er mit dem Matthäus gemein hat **), und die Erzählung gewisser, von Matthäo gar nicht berührter, Begebenheiten ***) nicht wol zu vertragen scheint: so bleibt immer noch die Frage übrig, warum er denn gerade jene, zum Theil so erhebliche, Stücke des Matthäus weggelassen, und z. B. für die Geschichte Marc. 1, 23—28, die doch mehreren anderen, weiter unten (v. 32—34. 3, 11. f. 5, 1. ff. 9, 14. ff.) vorkommenden, Begebenheiten so ähnlich ist, nicht vielmehr die Erzählung des Matthäus 8, 5. ff. beybehalten, oder von der mächtigen (vergl. Marc. 1, 22. mit Matth. 7, 29) Rede Jesu K. 5. ff. einen Auszug geliefert habe, der ja immer so hätte eingerichtet werden können (vergl. Luc. 6, 20. ff.), daß er auch Uniuden, für welche Lucas (§. 57.) so wol als Marcus (§. 59.) geschrieben hat, nicht wäre dunkel gewesen †). Ueberdies würde der Einfluß Petri (§. 56.) auf des Marcus Geschichte sehr unbeträchtlich seyn, wenn man ihn blos auf die wenige Erzählungen, die Marcus eigen hat ††), und auf die An-

*) S. das Göttingische Weihnacht-Progr. 1782. vom Herrn D. Koppe p. X. f. XII. n. 7. 9. XIII. n. 13. 14.

**) A. a. O. S. XIV. f. XIX. f.

***) A. a. O. S. XVIII. f. Diese und die nächst vorhergehende Bemerkung bestätiget auch Herrn Ober-Cons. Rath Büschings Harm. der vier Evl. B. 1. S. 118. f. K. 4. §. 14. n. 2.

†) Vergl. Michaelis a. a. O. S. 915.

††) S. Herrn Heß Gesch. und Schriften der Apg. B. 7. K. 2. Th. 2. S. 256. ff.

Anordnung der Geschichten einschränken müste, und hingegen bey weitem das meiste und erheblichste aus dem Matthäus genommen wäre. Marcus scheint also früher, als Matthäus, geschrieben zu haben. Origenes will zwar neben anderen Umständen (§. 61.) auch diesen aus Tradition haben, daß Matthäi Evangelium zuerst geschrieben sey. Ich glaube aber, hier von ihm abgehen zu können, ohne die gute Meinung zu ändern, die ich oben (§. 56.) von seinen Untersuchungen über die Historie der Evangelien geäussert habe. Sein Lehrer gedenkt †) einer älteren Sage, wonach die Evangelien mit den Genealogien zuerst geschrieben seyn sollten, Origenes aber rechnet auf diese, eines blossen Spielwerks verdächtige, Zeitbestimmung eben so wenig, als er auf die, daselbst angegebene, Veranlassung des Evangelii Marci (§. 54.) gehalten hat (§. 56.). Nicht Matthäus und Lucas, sondern Matthäus und Marcus sind bey ihm die älteste Evangelisten. Auch die Zeitangabe des Irenäus (B. 3. K. 3. (§. 1.), daß Matthäus, während des Aufenthalts Petri und Pauli zu Rom, geschrieben habe, nahm Origenes nicht an. Sie war offenbar durch die gleich darauf folgende Hypothese veranlaßt, die er unrichtig befunden hatte (§. 56.), daß nemlich nach der Abkunft jener Apostel Marcus die Predigten des ersteren, Lucas aber das Evangelium des anderen aufgezeichnet habe. Hingegen schien die Ordnung, in welcher die Evangelien nach Aussage der Alten, z. B. des Irenäus, herausgekommen seyn sollten, durch die, von den ältesten Zeiten her übliche, Stellung dieser Bücher in den Handschriften bestätigt zu seyn. Eusebius bemerkt ausdrüklich (B. 3.

†) Euseb. B. 6. K. 14. S. 216.

(B. 3. K. 24.) von Johannis Evangelio, ὅτι ΠΡΟΣ ΤΩΝ ΑΡΧΑΙΩΝ ἐν τεταρτῃ μοίρᾳ τῶν ἄλλων τριῶν κατείλεκται, und er sucht die Schiklichkeit der alten Stellung der Evangelien eben dadurch zu erläutern, daß Matthäus zuerst und Johannes erst alsdenn geschrieben habe, da Marcus und Lucas ihre Evangelien schon herausgegeben hatten. Man ersieht hieraus, daß diese vier Geschichtbücher in den ältesten Handschriften in derselbigen Ordnung auf einander gefolgt sind, welche auch in den meisten, auf uns gekommenen, Abschriften beobachtet wird, und daß man schon in den älteren Zeiten gedacht hat, die Stellung wäre unschiklich, wenn sie nicht in der Zeitfolge der Bücher gegründet wäre. Es ist auch wirklich ganz wahr, scheinlich, daß die Alten, wenn sie nicht auf die Zeitordnung hätten sehen wollen, eine ganz andere Einrichtung gemacht, und die Evangelien, deren unmittelbare Verfasser Apostel waren *), vorangestellt haben würden, wie auch wirklich in einigen Handschriften geschehen ist **). Die Geschichten des Marcus, Lucas und Johannes sind nach der Zeitfolge gestellt worden (§. 58. 70. 77.). Aber mit Matthäus hat es eine ganz eigene Beschaffenheit. Sein Evangelium macht eine besondere Classe aus. Es war ursprünglich hebräisch und für Juden-Christen in Palästina bestimmt (§. 61.), da hingegen die übrige drey ursprünglich griechisch und für Auswärtige, besonders auch für Christen aus den Heiden verfaßt waren (§. 59, 57. 51.). Marcus, Lucas und Johannes ordneten ihre

*) Vergl. *Tertulliani* L. IV. adv. Marc. c. 2.

**) S. *Rich. Simon* Hist. crit. du texte du N. T. chap. X. p. 102. f. Semlers Zus. zu Townson Th. 1. S. 18. Michaelis Einleit. S. 808. Vergl. *Millii* N. T. bey Joh. 1. S. 200. Prol. 1269. f. *Bengelii* App. crit. p. 572. ed. 1.

ihre Erzählungen nach der Zeitfolge (§. 63. 52.), Matthäus hingegen befolgte einen ganz anderen Plan (§. 64.). Wie natürlich war es also, daß man die, nach Einer Methode geschriebene, drey griechische Originalien beysammen ließ, und hingegen die Uebersezung eines, nach eigenem Plan abgefaßten, hebräischen Evangelii voranschikte oder nachfolgen liesse? Wenn wir annehmen (§. 53. 70.), daß unsere drey Evangelien die Geschichtbücher seien, welche Johannes in dem seinigen voraussezt (§. 52.): so war es immer das schiklichste, den Matthäus vorangehen zu lassen, gesezt auch, daß die Ordnung der Evangelien erst bestimmt worden sey, da Johannis Geschichte hinzukam. Eben weil Matthäus von dem Johannes vorausgesezt wird; so stelle man ihn vor den Johannes, und also auch vor den Marcus und Lucas, die bey dem Johannes bleiben sollten. Wahrscheinlich hatte man aber z. B. in Asien die drey frühere Evangelien schon zusammengeordnet, als Johannes ihren Gebrauch in seinem Geschichtbuch voraussezte. So lang nun blos die Frage war, ob Marcus und Lucas, oder Matthäus vorgesezt werden sollen: so bekam natürlicher Weise die apostolische Schrift den ersten Plaz, und das Evangelium Johannis wurde bey seiner Ausgabe zu den bereits gesammleten Schriften, die es voraussezt, am Ende beygefügt. Nach dieser Einrichtung blieb man ohnedies der Zeitordnung am nächsten. Denn höchst wahrscheinlich hat Matthäus bald nach Marcus geschrieben. Eben des lezteren Evangelium für die Griechen in Syrien (§. 59.) konnte bey den Christen in Palästina den Wunsch nach einem ähnlichen Bericht von dem Leben Jesu in ihrer Sprache (vergl. Apg. 22, 2.) rege machen. Selbst für diejenige, die einen grossen Theil der Reden und

Thaten Jesu mit angehört und angesehen *), oder auch durch mündliche Nachrichten eine nähere Kenntnis von dem Leben Jesu erhalten hatten, muß es doch immer angenehm gewesen seyn, das Andenken an die wichtige Geschichte vermittelst einer schriftlichen Erzählung erhalten und erneuren zu können, und etwa auch manche Umstände, die sie nicht gerade von bekannten zuverläßigen Personen gehört hatten, oder deren sie sich nicht genau mehr erinnerten, durch eine apostolische Schrift bestätigt oder berichtigt zu sehen. Auf die mündliche Vorträge der Apostel, von denen wir ohnehin nicht wissen, wie weit sie sich auf einzelne Umstände des Lebens Jesu eingelassen haben, konnten die Palästinische Christen nicht so zuverläßig rechnen, daß sie einen schriftlichen Aufsaz für überflüßig hätten ansehen müssen. Die Verfolgung, welche zur Bekehrung der Griechen in Syrien (Apg. 11, 19. f.) und (§. 59.) zur Ausgabe des Evangelii Marci Gelegenheit gegeben hatte, muste die Christen belehrt haben, wie leicht sie von den Aposteln, deren Unterricht sie in ruhigeren Zeiten (vergl. 9, 31.) genossen, wiederum getrennt werden können (8, 1.), und Herodes Agrippa erinnerte sie sehr lebhaft daran (12, 1 — 5), daß wieder eine Zeit kommen könnte, da ihnen der mündliche Vortrag der Apostel entzogen würde, und also eine schriftliche Urkunde um so erwünschter seyn müste. Nehmen wir an, daß Marci Evangelium die erste

*) Da Jesus vieles blos vor seinen Jüngern gethan oder gesprochen hatte; so konnten auch fleißige Zuhörer von ihm aus einer apostolischen Lebensgeschichte Jesu vieles Unbekannte lernen. Da überdies Matthäus gröstentheils solche Begebenheiten erzählt, die sich in Galiläa zugetragen hatten: so mögen wol viele seiner Leser in Jerusalem das wenigste mit angesehen und gehört haben, was der Evangelist berichtet. Vergl. Herrn Geh. Kirchen-Rath Döderleins Theol. Bibl. B. 2. S. 248.

erste Veranlassung zu dem ähnlichen Aufsaz des Matthäus gegeben habe: so hatte der Apostel um so mehrere Ursache die Nachrichten des Marcus oder Petrus beyzubehalten, aber von einem Augenzeugen war denn auch zu erwarten, daß er nicht blos übersezen, sondern die ältere Berichte mit neuen Zugaben bereichern werde, da er zumal für eine Gegend schriebe, wo die erzählte Geschichte vorgefallen war, und also um so mehrere einzelne Reden und Begebenheiten erzählt werden mußten, wenn die Geschichte auch für solche Leser anziehend seyn sollte, die schon vieles von Jesu wußten. Die Einrichtung der Geschichte des Matthäus entspricht der Hypothese vollkommen. Die Begebenheiten, welche Marcus 1, 1 — 20. und 6, 14 — 15, 47. erzählt, finden wir beynahe alle in derselbigen Ordnung, nur mit beträchtlichen Erweiterungen, bey dem Matthäus 3, 1 — 4, 22. und 14, 1 — 27, 61. Daß bey so vielen Zusäzen, welche Matthäus beyzubringen hatte, hie und da eine Erzählung durch Weglassung gewisser Umstände abgekürzt *), oder auch eine und die andere besondere Geschichte (Marc. 7, 32 ff. 14, 51. f.), die schon unter einer allgemeineren Beschreibung (Matth. 15, 29. ff. 26, 56.) begriffen ist, ganz übergangen wurde, ist nicht zu verwundern. Allein von den Haupt-Begebenheiten, welche Marcus in den genannten Abschnitten seines Evangelii berichtet hatte, vermissen wir nur drey (Marc. 8, 22—26. 11, 15—17. 12, 41. ff.) bey dem Matthäus. Von der ersten Auslassung wird unten (§. 64. n. II.) Grund gegeben werden. Die zweite Geschichte war einer, erst am vorhergehenden Tag vorgefallenen und von Matthäo 21, 12. f. nachgeholten, Begeben-

heit

*) S. Herrn Gen. Sup. Koppe a. a O. S. XIX. f.

heit (58.) so ähnlich *), daß sie mit gutem Grund übergangen werden konnte. Von der dritten Auslassung scheint die Ursache darin zu suchen zu seyn, daß die bey Marco K. 13. folgende Geschichte (Matth. 24. f.) mit der, von Matthäus 23, 35. ff. nachgeholten, Reden Jesu in genauem Zusammenhang steht **), der dem Leser um so sichtbarer werden konnte, wenn die, dazwischen vorgefallene, ungleichartige Geschichte (Marc. 12, 41 ff.) wegblieb. Der grössere Theil des Evangelii Matthäi hat mit des Marcus Erzählungen eine so auffallende Aehnlichkeit, daß die Vermuthung höchst wahrscheinlich ist, Matthäus habe den Marcus vor sich gehabt. Blos in der Auferstehungs-Geschichte und in der, von Marcus 1, 23—6, 13. und von Matthäus K. 1—13. beschriebenen, Periode des Lebens Jesu weichen beide Schriftsteller merklich von einander ab. Aus der Geschichte der Auferstehung Jesu scheint Matthäus diejenige Umstände ausgehoben zu haben, die für Palästina (§. 61. besonders wichtig waren. Da in diesem Lande vorzüglich die Sage gieng, Jesu Jünger haben seinen Leib aus dem Grabe weggenommen (28, 15), so erzählt der Apostel den Hergang der Sache 27, 62—28, 15. ausführlich. In diesen Zusammenmenhang gehörte auch (v. 11.) die Geschichte der Weiber (v. 1. 5—10. Hernach gedenkt der Evangelist noch v. 16 ff. derjenigen Offenbarung des Lebens Jesu, welche die feierlichste und bekannteste war, indem sie ausser den Aposteln noch viele andere Zeugen

*) Aus eben dieser Ursache werden zuweilen auch gewisse Umstände einer Geschichte weggelassen, z. B. 18, 6, ff. die Unterredung mit Johannes (Marc. 9, 38—40.) über die Wunderthaten solcher Bekenner Jesu, die sich nicht gerade zu der Gesellschaft seiner Jünger hielten. Matthäus hatte dieser Leute schon bey einer anderen Gelegenheit (12, 27. 7, 22.) gedacht.

**) S. Kypke bei Luc. 21, 5. S. 317.

Zeugen im jüdischen Lande hatte (1 Kor. 15, 6.). Der andere Zweifel scheint von mehrerer Bedeutung zu seyn. Zwar hat Matthäus auch in diesem Theil seiner Geschichte ungefähr dieselbige Begebenheiten, die wir auch bey Marcus antreffen, nur mit beträchtlichen Zusäzen erzählt, die man von dem späteren Schriftsteller, zumal von einem Augenzeugen, erwarten konnte. Für die Nachrichten des Marcus 4, 26—29. 5, 21. ff., welche wir übergangen finden, lieset man eben so viele ähnliche Geschichten (Matth. 13, 24—30. *) 9, 18—26. §. 66.). Allein, die gröste Schwierigkeit liegt in der ganz verschiedenen Ordnung der Erzählungen des Marcus und Matthäus. Wir wollen versuchen (§. 64), ob sich etwa diese noch übrige Verschiedenheit so erklären läßt, daß man, ihr ungeachtet, behaupten kan, Matthäus habe den Marcus vor Augen gehabt. Vielleicht läßt sich dann auch die Ursache auffinden (§. 64. n. I. 1. β.-2.), warum Matthäus einige wenige Berichte des Marcus (1, 23—28. 35—39.) ganz übergangen hat, ohne daß ihre Stelle durch andere ähnliche Nachrichten ersezt wäre.

§. 63.

Ein Geschichtschreiber kan sich vorgenommen haben, der Zeitordnung zu folgen, und dabey doch zuweilen aus guten Gründen davon abweichen. Wenn z. B. Lucas die Jugendgeschichte des Johannes (1, 80.) an seine Geburt (v. 57. ff.), und seine Gefangenschaft (3, 20.) an die Beschreibung seines Lehramts (v. 1. ff.) anknüpft: so war es offenbar schik-

*) Vergl. Diss. de parabolis Christi not. 28.

schiklicher, als wenn er die zusammenhangende Begebenheiten des Täuffers getrennt, und die Erzählungen von Jesu nach Maßgebung der Zeitfolge durch kleine Nachrichten von Johannes immer wieder unterbrochen hätte. Auch Marcus 6, 17. ff. und mit ihm (§. 62. Matthäus 14, 3. ff. weben die Gefangennehmung und Hinrichtung des Täuffers blos gelegentlich in die Geschichte Jesu ein, die sie eigentlich zu beschreiben hatten. In der Geschichte der Versuchung Jesu scheint mir wiederum Lucas (4, 5 — 8.) von der Zeitordnung abgewichen zu seyn. Die Verbindung v. 13. ist so weitläuftig daß wir gar nicht genöthigt sind, die von ihm zulezt beschriebene Versuchung v. 9. ff. wirklich für die lezte zu halten, da hingegen Matthäus 4, 11. das Ende der Versuchungen viel genauer mit der Geschichte auf dem Berge zusammenzuhängen, und das αφησιν auf das vorhergehe υπαγε οπισω με σατανα (v. 10.) zu beziehen scheint. Die Engel v. 11. sind wol auch nicht in Jerusalem (Luc. 4, 9.), sondern in der Wüste (Marc. 1, 13.) zu Jesu gekommen. Höchstwahrscheinlich war der hohe Berg Matth. 4, 8. Luc. 4, 5. der Berg Quarantania, so, wie die Wüste, in die sich Jesus von der Taufe aus begeben (v. 1), und wo er die Versuchung v. 2. 3. abgewiesen hatte, die nahe bey Bethabara (Joh. 1, 28.) befindliche Wüste Quarantania gewesen zu seyn scheint. (S. Herrn Heß Gesch. der drey lezten Lebensjahre Jesu B. 1. 89. 86.). Lucas nimmt also die beide Umstände (4, 3. 5.), die in Einer Gegend vorgefallen waren, zusammen, und erzählt denn erst den Zwischenauftritt in Jerusalem (v. 9.) welchen Matthäus der Zeitordnung zu folge zwischen den Aufenthalt in der Wüste

Jericho

Jericho (4, 3. f.) und die Rükkehr in diese Gegend (v. 8. ff.) hineinsezt (v. 5. ff.). Kurz, Lucas ordnet hier die Umstände der Geschichte nach den Gegenden, nicht nach der Zeit. Uebrigens sieht man leicht, wie ganz gering die Abweichung von der Zeitfolge ist. Wenn ferner Lucas die Geschichte Marc. 3, 22. ff. Matth. 12, 24. ff. übergehen wollte, weil er an einem anderen Ort eine ähnliche nachzutragen hatte (§. 58.): so entstund die Frage, wo nun die mit der weggebliebenen Geschichte zusammenhangende (Matth. 12, 46.) Begebenheit eingerükt werden solle. Die Predigt in Gleichnissen Marc. 4. Luc. 8, 4. ff. hieng zu genau mit v. 1. zusammen, als daß die Ankunft der Verwandten Jesu an ihrem eigentlichen Plaz zwischen v. 1 — 3. und 4. hätte schiklich erzählt werden können. Lucas holt sie also unmittelbar auf die Beschreibung der Predigt Jesu nach (v. 19. ff), und läßt dann die am Tage der Schiffahrt (v. 22. ff.) gesprochene (Marc. 4, 35.) Gleichnisse (v. 26. ff.), deren ersteres (v. 26 — 29.) aus dem §. 58. angegebenen Grund nicht weggefallen wäre, in der Absicht weg, damit die Ankunft der Verwandten Jesu wenigstens nicht auf einen anderen Tag verlegt würde. Sie war mit dem Anfang der Predigt in Gleichnissen (Luc. 8, 5. ff.) an Einem Tage (Matth. 13, 1.), nur etwas früher, vorgefallen, und hatte wahrscheinlich zu dem ersten Gleichniß die nächste Gelegenheit gegeben *); da hingegen die Schiffahrt, vor welcher die Gleichnisse Marc. 4, 26. ff. unmittelbar vorhergiengen, nicht an demselbigen Tage,

*) Das Gleichnis Luc. 8, 5. ff. empfiehlt den treuen Gebrauch der göttlichen Lehre Christi (v. 21.) umständlicher (v. 11 — 18).

Tage, sondern blos in diesen Tagen (Luc. 8, 22.) vor sich gegangen war. Eben so wenig kan es dem Marcus und Matthäus zum Vorwurf gemacht werden, wenn sie die Salbung zu Bethanien, die der Zeitordnung zu Folge etwas früher (Matth. 21, 1. Marc. 11, 1.) hätte erzält werden müssen (Joh. 12, 1. ff.), in die Geschichte (Luc. 22, 2 — 6.) der Versammlung des hohen Raths einschalten (Matth. 26, 6. ff. Marc. 14, 3. ff.), bey der (v. 1. f. Matth. 26, 3 — 5.) sich Judas zum Verräther seines HErrn angeboten hat (v. 14—16. Marc. 14, 10. f.) Denn die Salbung zu Bethanien war es, die den Verräther vollends bestimmte, sein böses Vorhaben auszuführen *). Indessen ist so viel gewis, daß ein Geschichtschreiber, der der Zeitordnung folgen will, sie gewöhnlich beobachten und ohne hinreichenden Grund nicht verlassen wird. Unter dieser Einschränkung glaube ich annehmen zu dürfen, daß Lucas die Geschichte Jesu nach der Zeitfolge beschreibe. In der Apostelgeschichte richtet er sich unläugbar darnach. Warum nicht auch in dem ersten Theil (Apg. 1, 1.) seiner Geschichte, von dessen Innhalt er ausdrüklich versichert daß er alles, ohne Zweifel also auch die gar nicht unwichtige Folge der Begebenheiten, genau erlernt habe (Luc. 1, 3.)? Freilich hätte er auch Begebenheiten, deren Zeitfolge ihm bekannt war, nach anderen Absichten ordnen, und, wie Suetonius oder Valerius Maximus, unter gewisse Classen bringen können (vergl. (§. 64). Diese müsten sich dann aber auch, wie bey Suetonius und Valerius Maximus, bestimmt angeben lassen. So lang man also dieselbige nicht aufzufinden weiß, ist man genöthigt, den sorgfältigen Geschichtschrei-

*) Vergl. Michaelis Einl. S. 777. 781. ff.

schreiber zu beschuldigen, daß er viele Begebenheiten ohne Ordnung hingeworfen habe, oder man muß ihm zutrauen, daß er sie nach der natürlichen Ordnung zusammengestellt habe, die er nach allgemeinem Geständnis wenigstens in einem Theil seines Evangelii befolgt und in der Apostelgeschichte durchaus beobachtet hat. Auf das καθεξης v. 3. will ich mich nicht einmal beruffen, wiewol ich glaube, daß es wenigstens eine gewisse Ordnung anzeige. Und diese wird immer die Zeitordnung seyn, bis eine andere erweislich gemacht wird. Nun hat Marcus in den Geschichten, die er mit Lucas gemein hat (§. 58), dieselbige Ordnung beobachtet. Also muß auch er sich nach der Zeitfolge gerichtet haben, was auch der partheiische (§. 56.) Presbyter Johannes dagegen gesagt haben mag.

§. 64.

Hingegen hat gerade der Evangelist, dessen Anordnung der Presbyter wahrscheinlich gegen Marcus retten wollte, mehrere Begebenheiten nicht nach der Zeitfolge gestellt. Er handelt in vier Abschnitten von der Kindheit Jesu K. 1. 2. (§. 57.), von den nächsten Vorbereitungsanstalten auf seinen öffentlichen Auftritt K. 3. 4. 1 — 11. von der Geschichte seines Lehramts in Galiläa *) 4, 12 — 18, 35. und von seinen lezten **) Begebenheiten 19, 1 — 28, 20. Man sieht leicht, daß

*) Diesen und den folgenden Abschnitt unterscheidet Matthäus sehr deutlich wenn er bey dem Anfang des einen schreibt: ανεχωρησεν (ο ιησους εις την γαλιλαιαν 4, 12.), und bey dem Anfang des andern (19, 1.): μετηρεν απο της γαλιλαιας.

**) Auch Lucas fänat die lezte (9, 51.) Geschichten Jesu mit seiner Abreise aus Galiläa (Matth. 19, 1.) an (§. 65. n. 33.)

daß die Abschnitte selbst nach der Zeitfolge gestellt sind, und auch keine andere Ordnung schiklich gewesen wäre. Ueberdies ist die erste, zweite und vierte Abtheilung von der Art, daß die, unter jeder begriffene, Begebenheiten wiederum nicht natürlicher geordnet werden konnten, als nach der Zeitfolge. Hingegen scheint die grosse Anzahl der zum dritten Abschnitt gehörigen Geschichten in gewisse Classen vertheilt zu seyn, deren Beschaffenheit es unmöglich machte, durchgehends bey der Zeitordnung zu bleiben. Die

Iste Classe (4, 17—11, 1.) enthält Jesu öffentliche Verrichtungen in Galiläa (4, 12—16.). In der

IIten (11, 2—16, 12.) wird die Wirkung der Lehre und Wunder Jesu auf verschiedene Gattungen von Menschen gezeigt. Die

IIIte (16, 13—18, 35.) giebt von den Wirkungen der Predigt und der Werke Jesu auf seine Jünger, und von seiner besonderen Arbeit an diesem besseren Theil seiner Zuhörer besondere und ausführliche Nachricht.

I.) Die Verrichtungen Christi in Galiläa waren theils mittelbar, theils unmittelbar. Er predigte selbst (4, 17.), und er gebrauchte auch andere, um Menschen für die Wahrheit zu gewinnen (ἐποιησεν ἁλιεις ἀνθρωπων v. 18—22.) Demnach hat die erste Classe zwo Unterabtheilungen, deren eine (4, 23—9, 8.) die unmittelbare Verrichtungen Jesu, die andere (9, 9—11, 1.) den Dienst der Gehülfen Jesu beschreibt.

1. Jene

1.) Jene handelt theils von der Lehre (4, 23.), theils von den Wundern (v. 23. f.), die Jesus unter grossem Zulauf (v. 25.) verrichtet hat.

α) Als Probe der öffentlichen Lehre Jesu wird K. 5—7. eine der feierlichsten und ausführlichsten Predigten Jesu umständlich vorgelegt. Sie endigte sich mit der Heilung eines Aussäzigen (8, 1—4.) durch deren Erzälung der Uebergang zu dem zweiten Abschnitt gemacht wird (vergl. unten n. II.).

β) Dieser (8, 5—9, 8.) legt als Probe der Wunder Jesu wiederum etliche Thaten vor, welche Jesus in der von Matthäus beschriebenen Periode (4, 12. ff.) verrichtet hat. Da er sich eben nach Kapernaum begab (8, 5. vergl. 4, 13.), heilte er gleich bey dem Eintritt den Knecht eines Hauptmanns, bald darauf (Marc. 1, 21. 29.) schenkte er in dem Hause des Petrus der Schwieger dieses Jüngers und vielen besessenen (Math. 8, 14—17.), und endlich eben auch zu Kapernaum, nicht lang nachdem er seine Wohnung daselbst genommen hatte (Marc. 2, 1.), dem Schlagflüssigen, dessen Geschichte Matthäus 9, 2—8. erzählt, ihre Gesundheit. Aus Gelegenheit der kurzen Nachricht von der Befreiung vieler Besessenen auf einmal (8, 16. f.) wird v. 18—9, 1. die ausführlichere Beschreibung eines der merkwürdigsten Wunder dieser Art aus einer andern Zeit (Marc. 4, 35.—5, 21. Luc. 8, 22—40.) und Gegend (Matth. 8, 18. 28.) eingerükt, aber sogleich 9, 1. der Faden der Erzählung wieder auf Kapernaum zurükgeführt, wo eigentlich der Wohnsiz Jesu war (4, 13.), und wo auch die übrige Wunder (8, 5—17. 9, 2—8.) geschehen waren, die Matthäus in diesem Abschnitt als Probe der Werke Jesu vor-

vorlegt. Allerdings hätte er in dieser Reihe von Geschichten (n. I. β.) bey der Zeitordnung bleiben können, wenn er nur die Schiffahrt ins Land der Gergesener zulezt hätte sezen wollen. Allein die Kur des Schlagflüßigen (9, 2—8.) scheint unmittelbar vor der Geschichte (v. 9. ff.), womit die folgende Abtheilung (n. 2.) eröfnet wird, vorhergegangen zu seyn, wie denn auch Marcus 2, 1—22. und Lucas 5, 17. ff. beide Geschichten verbinden, und Matthäus wollte nun einmal die für ihn so besonders wichtige Begebenheit in ihrem ganzen Zusammenhang erzälen. Aus eben diesem Grunde erkläre ich mir auch, warum Matthäus die beide Kuren gelähmter Personen (8, 6. 9, 2.) nicht eben so zusammengeordnet hat, wie *) die, der Zeit nach getrennte, aber durch Aehnlichkeit des Inhalts verbundene, Begebenheiten mit den Besessenen (8. 16. 28. ff.). Die Geschichte 9, 2. ff. sollte von dem Beruf Matthäi so wenig, als andere damit zusammenhangende Begebenheiten (v. 18—34.), getrennt werden. Uebrigens scheint der Evangelist schon 4, 24. einen Wink gegeben zu haben, daß er in diesem Abschnitt vorzüglich Wunder an δαιμονιζομενοις (8, 16.

*) Weil Matthäus die verschiedene Heilungen der δαιμονιζομενων zusammennehmen wollte: so übergieng er das von Marcus 1, 23—28. berichtete Wunder an der Stelle (Matth. 8, 13), wo es der Zeitfolge nach hätte berichtet werden müssen (v. 14. f. vergl. Marc. 1, 29. ff.). Nun hätte es zwar Matth. 8, 16. ff. in dem Bericht von den Besessenen nachgeholt werden können. Weil aber doch in dieser Erzälung selbst v. 16. ff. und auch bey anderrn Gelegenheiten mehrere Geschichten dieser Art vorkommen (vergl. 12, 22. ff. 17, 18.); so konnte die bereits überschlagene Nachricht des Marcus 1, 23. ff. um so eher ganz weggelassen werden. Matthäus hat dagegen ein anderes Wunder von dieser Gattung 9, 32. ff. nachgetragen.

(8, 16. f. 28. ff.) und παραλυτικοις (v. 6. ff. 9, 2. ff.) erzählen werde.

2.) Ehe noch die Wal und Aussendung der Apostel K. 10. nebst ihrer Veranlassung 9, 36. ff. erzält wird, beschreibt der Verfasser die Geschichte der Bekanntschaft Jesu mit dem Zöllner Matthäus umständlich. Da dieser selbst unter der Zal der Zwölfen war, so hängt seine Geschichte wenigstens ganz natürlich mit dem Hauptinhalt dieser Abtheilung zusammen. Warum aber der Evangelist gerade erklärt, wie der Zöllner Matthäus (10, 3.) unter die Zwölfe gekommen sey, ohne sich auf die frühere Geschichte der übrigen Apostel einzulassen, bedarf wol keiner Erläuterung, wenn der Verfasser dieses Evangelii Matthäus ist. Eben so wenig kan es befremden, daß er die ihm über alles wichtige Sache mit allen Umständen erzält, wenn auch gleich einige darunter waren, die mit dem Hauptzwek dieser Abtheilung in keiner näheren Verbindung stunden. Jesus wurde aus dem Hause des Levi (Luc. 5, 29. Marc. 2, 15.) oder *) Matthäus zu dem verstorbenen Mägdlein gerufen (Matth. 9, 18. **), kam darauf wieder in Matthäi Haus zurük (v. 28. vergl. v. 10.), und heilte daselbst zween Blinde (v. 28. ff.) und einen Besessenen (v. 32.) zu grossem Verdruß der anwesenden (v. 11.) Pharisäer (v. 34.). Die zusammenhangende Reihe grosser Geschichten, wovon Matthäus gleich beim Anfang seiner Bekanntschaft mit Jesu Augenzeuge seyn

*) S. Diff. in ep. Jac. p. 5. f.

**) Daß diese Geschicht mit v. 14. ff. unmittelbar zusammenhange, beweiset die Verbindungsformel v. 18. Und aus Luc. 5, 33. wissen wir, daß die Frage über dem Fasten Matth. 9, 14. ff. von der Malzeit im Hause des Matthäus v. 10. ff. Luc. 5, 29. ff. nicht getrennt werden könne.

seyn durfte, war zu wichtig für ihn, als daß er sie nicht ganz hätte beschreiben sollen. Um sie aber mit dem Zwek dieser Abtheilung in Verbindung zu sezen, gedenkt er v. 35. noch der darauf erfolgten wohlthätigen Reisen, auf welchen Jesus veranlaßt wurde, Gehülfen anzunehmen. Wäre es nicht um einen schiklichen Uebergang auf die Wahl und Aussendung der Apostel zu thun gewesen; so würde Matthäus wahrscheinlich den 35sten Vers eben so wol weggelassen haben, als er 8, 16. f. (n. I. β) die allgemeine Nachricht des Marcus 1, 35. ff. übergangen hat, weil sie bereits unter Matth. 4, 23. begriffen war.

II.) In der zweiten Classe weiset Matthäus die erste Stelle (11, 2. ff.) einer Begebenheit an, aus welcher man die Denkungsart verschiedener Gattungen von Menschen auf einmal übersehen kan. Selbst des Täuffers Jünger zweifelten, ob Jesus der Messias sey (v. 2. ff.). Wo er die meiste Wunder verrichtet hatte, so gar zu Kapernaum, fand er am wenigsten Gehör (v. 20. ff.). Doch gab es auch Leute, die seines Unterrichts froh waren (v. 25. ff.). Hierauf wird (12, 1—45.) eine ganze Reihe von Begebenheiten erzählt, wodurch das Feindselige Betragen der Pharisäer gegen Jesum ins Licht gesezt wird. Von dieser Stelle (v. 24—45.) an konnte Matthäus meistens dem Marcus folgen, weil dieser nach 3, 22—30. aus der ganzen Reihe der Geschichten Jesu gröstentheils solche Begebenheiten ausgewählt hatte, die zufälliger Weise auch in Matthäi Plan taugten, und nach der von ihm festgesezten Sach-Ordnung eben so wol auf einander folgen konnten, als sie der, von Marcus beobachteten, Zeitord-

nung nach auf einander folgen muſten. Die Predigt in Gleichnissen (Marc. 4.) war an sich schon ein Beweis (v. 33. f. Matth. 13, 10. ff.), wie unfähig der groſſe Haufe der Zuhörer Jesu bey allen seinen Bemühungen geblieben sey. Aber auch der Inhalt der vorgetragenen Gleichnisse bestätigte (v. 19 — 23. 37. ff.) den oben (11, 20. ff.) bemerkten Unterschied zwischen den Zuhörern Jesu, und eröfnete zugleich auf die Zukunft eine bessere Aussicht (13, 31. ff.), als die damalige geringe Frucht der Arbeit Jesu zu versprechen schien. Die Ankunft der Verwandten Jesu (12, 46. ff.) war nicht nur als ein Theil der so zweckmäßig erzälten Begebenheiten v. 24. ff. K. 13. zu betrachten (12, 46. 13, 1.), sondern sie giebt noch überdies den Grund an, warum Jesus bald nach der Predigt in Gleichnissen in sein Vaterland gekommen ist (13, 54. ff.), um nemlich seine Verwandte, die jenesmal (12, 46. ff.) nicht vor ihn kommen konnten, an einem Ort und zu einer Zeit zu sprechen, wo sie ruhiger beysammen seyn konnten. Dieser Gegenbesuch war der nächste Beweis, daß es nicht Kaltsinn war, wenn sich Jesus vorhin nicht von ihnen sprechen ließ. Aber er gab zugleich Gelegenheit, daß Jesu Landsleute ihre Gesinnungen gegen ihn äussern konnten. Und in dieser Rükſicht gehörte er zu der Classe von Begebenheiten, welche Matthäus izt zu erzälen hatte. Was hingegen Marcus 4, 35. ff. K. 5. zwischen der Predigt in Gleichnissen 4, 1 — 35. und dem Besuch in Nazaret (6, 1. ff.) der Zeitordnung zu Folge berichtet hat, das übergieng Matthäus, weil er es theils (Marc. 4. 35 — 5, 20.) schon vorhin (8, 18 ff. n. I. 1. β) erzält, theils aber andere, sehr ähnliche, Geschichten (9, 18. ff. vergl. Marc. 5, 21. ff.), die ihn näher angiengen (n. I. 2.), beschrie-

ben hatte. Die lezlere Begebenheiten (Marc. 5, 22. ff.) würden überdies auf den Hauptzwek dieser zweiten Classe von Geschichten keine nähere Beziehung gehabt haben. Eben so gehörte die Aussendung der Apostel (Marc. 6, 7 — 13.) nicht hieher, sondern in eine andere Reihe von Begebenheiten (n. I. 2.). Desto zwekmäßiger waren die Nachrichten von Herodis Denkart über Jesum (Matth. 14, 1 — 12. vergl. Marc. 6, 14 — 29.), von den Gesinnungen der Schriftgelehrten und Pharisäer von Jerusalem (Matth. 15, 1 — 20. vergl. Marc. 7, 1 — 23.), von dem Zutrauen, das Jesus, bey aller Feindschaft der Vornehmen, unter dem Volk noch immer hatte (Matth. 14, 13. f. 34. ff. 15, 29 — 31. vergl. Marc. 6, 31 — 34. 54. ff.), und von der Wirkung seiner Thaten, selbst unter den angrenzenden Heiden (Matth. 15, 22—28. vergl. Marc. 7, 24—30.). Endlich schließt sich diese Classe mit einem Fall (Matth. 16, 1 — 12.), wo auch die Sadducäer (v. 1.) gemeinschaftliche Sache mit den Pharisäern wider Jesum gemacht haben. Die bey Marco (8, 22 — 26.) folgende Begebenheit übergeht Matthäus, weil sie weder zu dieser noch zu der folgenden (n. III.) Classe bequem gezogen werden konnte. Hingegen steht die Geschichte (Marc. 8, 10—21.) um so schiklicher an dem Schluß dieser Reihe von Begebenheiten, weil sie nicht nur eine ernsthafte Warnung Jesu vor den bisher erzälten widrigen Gesinnungen der Pharisäer und Sadducäer enthält (Matth. 16, 6.), sondern auch zugleich den Uebergang (vergl. n. I. 1. α) zu dem folgenden n. III.) Hauptstük von dem Betragen der Jünger Jesu bahnte (v. 7 — 12.). Aber eben diese, der zweiten Classe so vorzüglich angemessene, Begebenheit machte es denn nothwendig (v. 9. f.), daß Matthäus auch die Erzälung von den beiden wunderthätigen Speisungen

fungen (Marc. 6, 35 — 53. 8, 1 — 9.), die ohnehin mit einigen, unter dieser Classe begriffenen, Geschichten sehr genau zusammenhiengen (Matth. 15, 39. 14, 13. 35. f.), in seinem Evangelium beybehalten muste (14, 15. ff. 15, 32. ff.).

III.) Die dritte Classe bedarf keiner weitläuftigen Erörterung, da es sichtbar genug ist, daß alle darunter begriffene Begebenheiten eine besondere Beziehung auf Jesu Jünger haben. Gleich Anfangs (16, 13. ff.) wird bemerkt, wie viel weiter sie in der Erkenntnis Jesu gekommen seien, als andere. Uebrigens giebt schon die Vorbereitung (v. 5. ff. u. II.) zu diesem Haupttheil zu erkennen, daß auch ihre Fehler nicht verschwiegen (v. 7. ff. vergl. v. 22. 17, 20. 18, 1.), vorzüglich aber einige Proben von dem besonderen Unterricht (vergl. 16, 6.) vorgelegt werden sollen, den ihnen Jesus bey verschiedenen Gelegenheiten ertheilt hat.

§. 65.

Ich hoffe, daß es den bisher (§. 63. f.) vorgetragenen Grundsäzen zur Bestätigung dienen werde, wenn nach denselbigen die sonst so streitige Zeitfolge der Geschichten Jesu von Johannis Gefangennehmung an bis auf die Leidenswoche sich so bestimmen läßt, daß wir keine willkührliche Versezungen, und auch (§. 66.) keine unwahrscheinliche Reihen ähnlicher Begebenheiten annehmen dürfen. In dieser Absicht lege ich der Prüfung des Lesers den nachfolgenden Versuch vor, worin, unter den §. 63. angegebenen Einschränkungen, Marci, Lucä

und Johannis †) Ordnung genau beybehalten (§. 63. 52.), und hingegen von Matthäi Stellung der Geschichten nur in solchen Fällen abgegangen ist, da sich aus §. 64. Grund angeben läßt, warum Matthäus die, nach der Zeitfolge hieher gehörige, Begebenheit in seinem Evangelio anders gestellt habe. Zugleich muß auch die, um der Zeitfolge willen aus ihrer Ordnung versezte, Geschichte an die, nach Matthäi eigenthümlicher Ordnung mit ihr verbundene, Begebenheiten durch keine Verbindungs-Formel angeknüpft seyn, der man Gewalt anthun müste, wenn man die nachstehende Geschichte früher oder die vorhergehende später sezen will.

1. Jesus kam zwar bald nach der Taufe und dem Aufenthalt in der Wüste (Luc. 3, 21. f. 4, 1—13.) nach Galiläa (Joh. 1, 44.), aber nicht um sich daselbst aufzuhalten und zu lehren, sondern nur auf kurze Zeit (2, 12.) aus Veranlassung einer Hochzeit (v. 2.). Nachdem diese vollzogen war, gab ihm das Osterfest (v. 13.) Gelegenheit, nach Jerusalem zu gehen, und auch nach geendigtem Fest blieb er mehrere Monathe im jüdischen Lande (3, 22.). Schon in dieser Periode, vor Johannis Gefangennehmung (v. 24), that er Wunder (2, 11. 15 f. *) 23. 3, 2. 4, 45.) und taufte (3, 22.), womit

†) Da Johannes mit den übrigen Evangelisten so wenig gemein hat; so werde ich ihm in der folgenden Tabelle, um nicht zu vielen leeren Plaz zu lassen, kein eigenes Fach geben, sondern seine Nachrichten blos im Zusammenhang der Erzählung einrücken.

*) Der glükliche Erfolg des Unternehmens Jesu war hier, da er noch kein Wunder in Judäa verrichtet hatte (v. 18.) und eben erst auftrat, noch viel wunderbarer, als Matth. 21, 12, Marc. 11, 15. ff. wo sein Ansehen schon gegründet war (v. 18. Luc. 19,

mit ohne Zweifel auch Unterricht verbunden war (v. 2.). Allein seine eigentliche Predigt und sein Umherreisen (Apg. 10, 38.), um in den Synagogen und anderwärts zu predigen und Kranke gesund zu machen (Matth. 4, 23. ff. Luc. 4, 15.), fieng erst nach der Gefangennehmung Johannis (Matth. 4, 12. 17. Marc. 1, 14. f.) und dem damit verbundenen (Joh. 3, 23. f.) Ende seiner Taufe (Apg. 10, 37. 1, 22.) an. Etwa vier Monathe vor der Erndte (Joh. 4, 35.), da Johannes aus der Thätigkeit gesezt (Matth. 4, 12. Marc. 1, 14.), und also der Zulauf des Volks zu Jesu desto grösser, aber auch die ganze Aufmerksamkeit der Pharisäer in Judäa auf ihn, der noch grösseres Aufsehen machte, als der Täuffer (Joh. 4, 1. 3.), gerichtet wurde, kehrte er durch Samaria (v. 4. ff.) nach Galiläa zurük, um sich da aufzuhalten, und öffentlich zu predigen (Matth. 4, 12. 17. Marc. 1, 14. f. Luc. 4, 14. f. Joh. 4, 43. 45.). Zuerst (v. 54.) gieng er nach Cana, wo er durch sein erstes Wunder besonders bekannt worden war (v. 46.), und verrichtete daselbst an einem, in Kapernaum (v. 46) krank gelegenen, Sohn eines angesehenen Manns sein zweites Wunder, dessen Ruf noch vor ihm nach Nazaret kam Luc. 4, 23). Dieser Vorbereitung ungeachtet wurde er in seiner Vaterstadt so behandlet (v. 16 — 29), daß er diesen Ort verlassen muste. Er nahm also fürs künftige seinen Aufenthalt in Kapernaum (v. 30. f. Matth. 4, 13.). Der Weg dahin führte ihn an Bethsaida, der Vaterstadt Petri (Joh. 1, 45), vorbey. Er fand ihn und einige andere in Fischer

37. f. 48. Joh. 12, 17 — 19.). Uebrigens war es sehr schiklich, daß er in Judäa, wo man ihn nachher vornemlich als einen Verächter der mosaischen Religion angesehen hat (7, 23. 9, 16. 28), sein erstes Wunder zur Ehre des Tempels that (§. 12.).

Fischergeschäften, und nahm diese Jünger, die, während seines Aufenthalts in Nazaret (Luc. 4, 16 ff), auch einen Besuch in ihrer Vaterstadt gemacht hatten, mit sich nach Kapernaum (Matth. 4, 18—22. Marc. 1, 16—20), weil er im Sinn hatte, sie, um ihrer künftigen Bestimmung willen (Apg. 1, 21. f.), zu Zeugen seiner Lehren und Thaten (Matth. 4, 23. ff.) zu machen, und weil er sich auch hie und da ihrer Dienste bey seiner vorhabenden Predigt des Evangelii bedienen wollte.

	Matth. IV, 12. ff.	Marc. I, 14-20.	Luc. IV, 14-31.
2. Gleich bey dem Eintritt in Kapernaum (Matth. 8, 5. Marc. 1, 21. Luc. 4, 31.) heilte er den Knecht eines Hauptmanns. Hierauf gieng er, weil es eben Sabbat war, sogleich *) in die Synagoge, lehrte und befreite einen Besessenen.	VIII, 5-13. (§. 64. n. I. 1. §.)		31-37.
Unmittelbar hernach (Marc. 1, 29) kam er mit seinen, unterwegs von ihrer Arbeit abgerufenen (n. I.), Jüngern in das Haus, worin Petrus und um seinetwillen (Matth. 8, 14) auch sein Bruder, Andreas, (Marc. 1, 29.		21-28.	

gewöhn-

*) Wäre Jesus vorher in dem Haus der Schwieger Petri gewesen so würde er ihre Krankheit früher erfahren haben (Marc. 1, 30). Wahrscheinlich hielt er sich also auf der Reise von Nazaret nach Kapernaum hie und da auf, so, daß er erst nach 8. Tagen zu Kapernaum ankam. Wo er in der Zwischenzeit zwischen beiden Sabbattagen (Luc. 4, 16. und Marc. 1, 21.) Gelegenheit fand, zu predigen oder Gutes zu thun; da benüzte er sie.

	Matth.	Marc.	Luc.
gewöhnlich einkehrten. Es war der Schwieger Petri *), die Jesus gleich bey der Ankunft gesund machte. Sie fühlte sich nun um so mehr verpflichtet, Jesum nicht nur diesmal zu bewirthen (Matth. 8, 15), sondern ihm, da er izt in Kapernaum wohnen wollte (4, 13. 9, 1), überhaupt in ihrem Hause den Aufenthalt zu verstatten. Am Abend desselbigen Tages heilte Jesus noch viele andere Kranke.	VIII, 14-17.	I. 29-34.	IV. 38-41.
3. Morgens früh gieng Jesus allein weg, um zu beten. Weil ihn aber die, am vorigen Tag so sehr in Erstaunen gesezte (Marc. 1, 22. 27. 33), Einwohner von Kapernaum im Haus der Schwieger Petri suchten; so wurden Petrus und seine Mitjünger veranlaßt, Jesu nachzugehen. Er ließ sich aber nicht aufhalten, sondern reisete in die Nachbarschaft, um auch da zu predigen.		35-39.	42-44.
4. Auf dieser Reise (n. 3.) scheint er sich einige Zeit in Bethsaida bey Petrus (n. 1.) oder bey dessen Landsleuten (Luc. 5, 10. 7), dem Zebedäus			Matth.

*) Vergl. den Grotius bey Matth. 8, 14.

	Matth.	Marc.	Luc.
(Matth. 4, 21. f.) und seinen, mit Petro besonders verbundenen (n. 32), Söhnen, aufgehalten zu haben (vergl. 11. 21). Dies gab Veranlassung, daß die Jünger Jesu, die nun wieder in dem Ihrigen waren, des Nachts einmal auf den Fischfang ausgiengen (vergl. Joh. 21, 3). Jesus machte sich den Tag darauf die Gelegenheit zu Nuz, aus Petri Schiff zu predigen, und am Ende überzeugte er ihn und seine Gefährten durch den wundervollen Fischzug, wie wenig sie um ihre Familie, die sie nun wiederum verlassen sollten, bekümmert seyn dürfen. Durch ein Wort verschaffte er den zurükbleibenden (Luc. 5, 11) einen grösseren (v. 7.) Vorrath, als Petrus und Johannes vielleicht in langer Zeit nicht würden erarbeitet haben. Um so ruhiger, aber zugleich (v. 8—10) mit neuer Hochachtung giengen nun die Jünger mit Jesu, da er seine Reise (n. 3.) weiter fortsezen, und auch an anderen Orten Menschen gewinnen wollte.			V, 1. 11.
5. Unterwegs kam er in eine Stadt (Luc. 5, 12), wo der Zulauf			

des

	Matth.	Marc.	Luc.
des Volks so gros wurde, daß er sich auf einen Berg begab, auf dem er eine lange, wichtige Predigt hielt, nach deren Schluß er in grosser Gesellschaft vom Berg herab (Matth. 8, 1.) in die nah gelegene Stadt (Luc. 5, 12.) zurükgieng, und einen Aussäzigen heilte.	V-VII. (§. 64. n. I. 1. α). VIII, 1-4.	I, 40-44.	V, 12-14.
Diese (Marc. 1, 45. und andere (Luc. 5, 15.) Thaten Jesu brachten ihm einen solchen Zulauf zuwege, daß er, um beten zu können, in einsame Oerter entweichen muste, und auch da immer wieder aufgesucht wurde.		45.	15. f.
6. Einige Tage (s. Kypke bey Marc. 2, 1. und vergl. Luc. 5, 17.) nach der Heilung des Aussäzigen (n. 5.), kam Jesus wieder (vergl. (n. 3.) nach Kapernaum zurük, und half einem Gelähmten.	IX, 2*-8.) (§. 64. I. I. 1. β.)	II, 1-12.	17-26.

7. Aus

*) Die Verbindungs-Formel καὶ ἰδοὺ beweiset nicht, daß der Schlagflüßige eben damals geheilt worden sey, als Jesus von den Gergesenern zurükkam. Es ist bekannt, daß die Hebräer ihr Vau gebrauchen, so oft sie von einer Sache zur andern übergehen. Das καὶ ἰδοὺ selbst steht auch 19, 16. und wir wissen aus Marc. 10, 17. daß sich die Geschichte an einem anderen Ort und zu einer anderen Zeit zugetragen hat, als die vorhergehende (Matth. 19, 13 ff.).

	Matth.	Marc.	Luc.
7. Aus der Stadt gieng er an das Meer, um zu lehren. Im Vorbeygehen hieß er den Levi oder (§. 64. n. I. 2.) Matthäus mitkommen, und aß, nach seiner Zurükkunft in die Stadt, bey dem Zöllner.	IX, 9-17.	II, 13-22.	V, 27-39.
Hier wurde er zu einem, in der Stadt eben verstorbenen, Mägdlein gerufen, kam aber bald wieder, nachdem er im Hingehen einer Blutflüssigen geholfen und hierauf die Todte lebendig gemacht hatte, in Matthäi Haus zurük (§. 64. n. I. 2), und heilte zween Blinde, die ihm auf der Straße begegnet und bis in das Haus nachgefolgt waren, und gleich darauf einen Stummen.	18-34.		
8. Nun folgte wiederum eine lange Reise durch Galiläa,	35.		
die wahrscheinlich durch den Besuch des Osterfests Joh. 5. auf kurze Zeit unterbrochen wurde. Da von Jesu Wiederkunft nach Galiläa (n. I.) kaum noch vier Monathe bis zur Erndte übrig waren (4, 35): so können die bisher erzählte Geschichten			

	Matth.	Marc.	Luc.
den nicht beträchtlichen Zeitraum um so eher ausfüllen, als Jesus nicht gleich in den ersten Tagen seines Aufenthalts in Galiläa nach Kapernaum gekommen ist (n. 1. 2. Anm.), und die erste Reise von da aus (n. 3 - 5.) so, wie die gegenwärtige (n. 8.), von längerer Dauer war. Nehmen wir die reife Aehren und das σαββατον ΔΕΥΤΕΡΟΠΡΩΤΟΝ (n. 9.) dazu; so ist kein Zweifel, daß Ostern in diese Periode fallen muste (vergl. n. 12). Nach Ostern sezte Jesus die von Matthäus (9, 35) bemerkte Reise fort, und gieng			
9. am ersten Sabbat des zweiten Monaths *) durch ein Fruchtfeld, wo sich seine Jünger durch			

Aehren

*) Dies scheint mir die natürlichste Erklärung von dem σαββατον δευτεροπρωτον (Luc. 6, 1) zu seyn. In sehr vielen zusammengesezten Worten muß man das erste Nomen im Genitivus verstehen. Demnach wäre σαββατον πρωτον τȣ δευτερȣ gemeint, wo ο δευτερος so viel wäre, als der zweite Monath (Obss. ad anal. & synt. hebr. p. 417.) Will man, nach der Analogie, von δευτερονομιον, δευτερολογια, δευτεροδεκατη (der zum zweitenmal, oder aus dem Zehenten selbst gegebene Zehente, s. *Hieronymum* über Ezech. 45 13. f.), den zum zweitenmal vorkommenden, oder den zweiten ersten Sabbat verstehen: so wird wiederum der erste Sabbat des zweiten Monaths gemeint seyn. Vergl. Paulsen vom Ackerb. der Morgenl. S. 107.

	Matth.	Marc.	Luc.
Aehrenessen von den Pharisäern Vorwürfe zuzogen.	XII, 1*-8. (§. 64. n. II.)	II, 23-28.	VI, 1-5.
10. An einem anderen Sabbat (Luc. 6, 6.) und in einer anderen Gegend (Matth. 12, 9.) stellte Jesus einem Menschen seine Hand wiederum her, worüber die Pharisäer so erbittert wurden, daß Jesus	9-14.	III, 1-6.	6-11.
11. für gut befand, seine Reise (n. 8.) sogleich wiederum fortzusezen, und an das Galiläische Meer, vielleicht in die Gegend von Bethsaida zu entweichen, wo er sich von seinen Jüngern, die zum Theil Fischer in Bethsaida waren (n. 4.), ein Schiflein bereit halten lies (Marc. 3, 9), um nicht von dem Gedräng der herbeieilenden Menge beunruhigt zu werden.	15-21.	7-12.	
12. Der Anblik des grossen Volks (n. 11.), und der Gedanke, wie schlecht sich die gewöhnliche Lehrer,			

die

*) Die Verbindungs-Formel 12, 1. ist so weitläuftig (vergl. 3, 1. und 14, 1. n. 22), daß diese Geschichten (n. 9—11.) gar wol der Zeit nach früher seyn können, als die vorher (11, 2. ff.) erwähnte (n. 15). Es waren wenigstens immer Geschichten Einer Periode.

	Matth.	Marc.	Luc.
die sich erst (n. 10.) als bittere Feinde der Wahrheit gezeigt hatten, dieser Leute annehmen, veranlasste Jesum zu dem, der damaligen (n. 8.) Erndezeit besonders angemessenen, Ausspruch: die Ernde ist gros u. s. w.	IX, 36-38. (§. 64. n. 1. 2.)		
13. In diesen Tagen (Luc. 6, 12) betete Jesus eine ganze Nacht, und lies hierauf seine nachmalige zwölf vertrauteste Jünger zu sich kommen, um sie für seine beständige Gefährten und Mitarbeiter in der Ernde des HErrn zu erklären.	X, 1-4.	III, 13-19.	VI, 12-16.
Gleich darauf sezte er seine Wohlthaten (Matth. 9, 35. n. 8.) fort, und hielt in Rükficht auf seine Jünger eine wichtige Predigt,			17-49.
nach deren Ende er wieder nach Kapernaum (n. 6. f.) von der Reise (n. 8.) zurükkehrte, den Knecht eines Hauptmanns heilte,			VII, 1-10.
und endlich nach Haus (vergl. n. 2. 19.) kam, aber vor dem Volk (Luc. 6, 17. ff. Marc. 3, 7 ff.) nicht einmal essen konnte.		20. f.	

14. Her-

	Matth.	Marc.	Luc.
14. Hernach, oder, einer anderen Lesart zu Folge, gleich am nächsten Tage, reisete er nach Nain, und wekte einen Todten auf.			VII, 11-17.
15. Der Ruf dieser That und der übrigen Werke Jesu veranlaßte den Täuffer, zween Jünger zu Jesu abzuschicken, nach deren Weggehen der HErr eine Rede an das Volk hielt,	XI, 2-19.		18-35.
und besonders die Städte bestrafte, worin er die meiste Wunder verrichtet hatte.	(§. 64.) n. II. 20-30.		
16. Er wird im Haus eines Pharisäers gesalbet.			36-50.
17. Hierauf predigte er in verschiedenen Gegenden.			VIII. 1-3.
Auf dieser Reise heilte er, wahrscheinlich (n. 19.) zu Bethsaida, einen Besessenen.	XII, 22.*) §. 64. n. II.		

Die

*) Τοτε ist bey Matthäus eine eben so gewöhnliche Verbindungs-Formel, als μετα ταυτα (τοτε) bey dem Jahannes. Es kan auch, wie μετα ταυτα oder אחר, wofür 3 Mos. 22, 7. τοτε steht, nicht nur von schnell auf einander erfolgten, sondern auch von entfernten Begebenheiten, wie n. 17. und 11, gebraucht werden. Vergl. Matth. 15, 1. (n. 28.) und 19, 13. (n. 37).

	Matth.	Marc.	Luc.
Die Pharisäer suchten durch Lästerungen die Hochachtung des erstaunten Volks für Jesum zu schwächen. Indem sich der HErr gegen diese Vorwürfe vertheidigt, kommen	XII, 23-45.	III, 22-30.	
18. Die Anverwandte Jesu.	46-50.	31-35.	VIII, 19-21. (§. 63.)
19. An eben diesem Tage (Matth. 13, 1.) fängt er aus dem Schiff (Marc. 4, 1. 36), das ihm seine Jünger bey Bethsaida bereit hielten (n. 11), eine, wahrscheinlich mehrere Tage hindurch (v. 33. f. Luc 8, 22.) fortgesezte, Predigt in Gleichnissen an. Aus dem Inhalt derjenigen, die uns aufbehalten sind, lässet sich schliessen, daß gerade damals die Saatzeit gewesen sey (Matth. 13, 3 ff. 24 ff. Marc. 4, 26. ff.) Die Reisen (n. 11. 17), und was zwischen n. 9. und 10, n. 15. und 16, und, je nachdem man Luc. 7, 11. einer Lesart folgt, auch zwischen n. 13. und 14. vorgefallen seyn mag, können auch wol den Raum von etwa 6. Monathen ausfüllen, der zwischen dem Anfang des zweiten Monaths (n. 9.) und der Saatzeit ungefähr verfloß,			

	Matth.	Marc.	Luc.
sen ist. Von den Gleichnissen des ersten (Matth. 13, 1. 10) Tages ist uns ein Beyspiel nebst der Erklärung aufbehalten, die Jesus seinen Jüngern, als er allein war (Marc. 4, 10), etwa am Abend des Tages, gegeben hat. (Matth. 13, 1—23. Luc. 8, 4—18. Marc. 4, 1—25.) Ob das Gleichnis v. 26—29. an dem selbigen Tag mit dem folgenden v. 30. ff. gesprochen sey, ist ungewis; hingegen wahrscheinlich, daß lezteres (vergl. Matth. 13, 31. f.) zugleich mit den von Matthäus v. 24—30. 33. nachgeholten, und also (Marc. 4, 35.) alle zusammen am Tage der Schiffahrt gesprochen seien. Wenigstens fragen die Jünger erst Matth. 13, 36. nachdem das, kurz vor der Schiffahrt gesprochene (Marc. 4, 35), Gleichnis v. 30. ff. Matth. 13, 31. f. schon vorgetragen war, über jenes vom Afterwaizen v. 24 ff. Sie scheinen also dazwischen keine Gelegenheit gehabt zu haben.	XIII, 1-35.	IV, 1-34.	VIII, 4-18.
Wie Jesus überhaupt in diesen Tagen aus dem Schiff zu lehren gewohnt war (Marc. 4, 1.); so			

hatte

hatte er dasselbe auch am Tage der Schiffahrt (v. 35.) mit seinen Jüngern bestiegen (Luc. 8, 22.), und daraus die Gleichnisse Matth. 13, 24—33. Marc. 4, 30. ff. vorgetragen. Am Abend gab er unvermuthet Befehl, über den See zu fahren (v. 35 Luc. 8, 22. Matth. 8, 18.), stieg aber vorher mit seinen Jüngern an das Land, um das versammlete Volk (v. 18.) zu entlassen (Marc. 4, 36. Matth. 13, 36.). Indem dies geschah, unterhielt er sich mit einem Schriftgelehrten und mit einem Jünger 8, 19—22., gieng hierauf mit seinen Jüngern in das Schiff zurük (v. 23.), und fuhr in ihrer Gesellschaft ab (Luc. 8, 22.), wie es des öffentlichen Vortrags halben im Schiff gewesen war, ohne erst etwas für die unvermuthet beschlossene Reise herbeigeschaft zu haben (vergl. Kypke bey Marc. 4, 36.). Er kam über den stürmischen See in die Gegend jenseits des Jordan, welche Marcus (5, 1.) und aus ihm (§. 58.) Lucas (8, 26.) von der Hauptstadt in Peräa (vergl. *Josephi* L. IV. de

bell. Jud. c. 7. §. 3.) benennen, da hingegen Matthäus 8, 28. in seinem hebräischen (§. 61.) Evangelium den alten (5 Mos. 7, 1.) Namen des Landes beybehält, wie er 15, 22. den 5 Mos. 7, 1. gleichfalls vorkommenden alten hebräischen Namen χαναναια statt des bekanntern συροφοινισσα (Marc. 7, 26) oder φοινισσα (vergl. die 70. 2 Mos. 16, 35. Jos. 40, 25.) sezt. In dieser Gegend heilte Jesus zween Besessene *) (Matth. 8, 28.),

deren

*) So wenig sich ein wirklicher Einfluß böser Geister aus dieser Geschichte wegeregesiren läßt (vergl. Diss. de sensu historico p. 43. und Herrn Heß über die Lehren, Thaten und Schikfale unsers Herrn S. 258. f.): so unläugbar ist es, daß sie, selbst in Vergleichung mit anderen ähnlichen Vorfällen, etwas Befremdendes hat. Wenn Jesus sonst die böse Geister sogleich verstummen heißt (Marc. 1, 25. 34.), so macht er ihnen hier Gelegenheit, zu reden, und eine Bitte nach der anderen zu thun, und endlich erlaubt er ihnen gar, eine grosse Heerde in den See zu stürzen. Offenbar war es darauf angesehen, die Menge (Luc. 8, 30.) und Bösartigkeit (v. 32. f. vergl. 11, 26.) dieser Dämonen hervorzuziehen, ihre Abhängigkeit von Jesu recht sichtbar zu machen (8, 31. f.), und die That aufs möglichste zu verbreiten (v. 33. f.), wozu eben die Geschichte mit den Schweinen das meiste beigetragen hat (v. 34—37.). Aber gerade zu dieser Zeit war es wegen der unter dem Volk ausgestreuten Lästerung (n 17.) besonders nöthig, eine thätige Widerlegung des unsinnigen Einfalls aufzustellen, als wenn die Dämonen, die ihre Wirkung zum Schaden der Menschen so ungern aufgaben, daß es ihnen Freude machte, die Gadarener wenigstens noch um ihre

	Matth.	Marc.	Luc.
deren einer aus der Hauptstadt Gadara selbst gebürtig (Luc. 8, 27.) und, wie es scheint, für die erhaltene Wohlthat vorzüglich dankbar war (v. 38. f. Marc. 5, 18. ff.)	VIII, 18-34.	IV, 35.	VIII, 22-39.
Eben so schränkt Marcus 11, 46. seine Erzälung auf den bekannteren Bartimäus ein, ohne damit zu läugnen, daß Jesus zugleich noch einem Gefährten von ihm das Gesicht geschenkt habe. (n. 40.).	(§. 64. n. I. 1. β.)	V, 20.	
Da Jesus wieder herüber gefahren war, empfieng ihn das auf ihn wartende Volk, und begleitete ihn, weil er von Jairus nach Kapernaum (Matth. 9, 1.) abgerufen wurde, dahin. Unterwegs wurde ein blutflüßiges weib gesund. Nachdem Jesus das todte Mägdlein erwekt hatte,	IX, 1.	V, 21.	40.
		21-43.	40-56.

kam

Schweine bringen (v. 31. f.) und zugleich auf diese Art den weiteren Wirkungen Jesu etwas in den Weg legen (v. 37.) zu können, Jesu zu gefallen (Marc. 3, 22.) sich die Quaal (Luc. 8, 28.) selbst anthun würden, ihren Einfluß auf gewisse Menschen aufzugeben (vergl. Marc. 3, 23—26.). Dagegen konnte Jesus auch nicht auffallender, als es hier (Luc. 8.) geschehen ist, bestätigen, was er kurz vorher (Marc. 3, 27.) behauptet hatte, daß er der Ueberwinder der mächtigsten bösen Geister sey.

	Matth.	Marc.	Luc.
kam er in das Haus zu Kapernaum, da er sich gewöhnlich aufhielt (Matth. 13, 36. vergl. Marc. 3, 20. n. 13.), und seine Jünger hatten nun Gelegenheit, ihren Herrn mit dem sie seit dem Vortrag der lezten Gleichnisse nicht allein (Marc. 4, 10. 34.) hatten sprechen können (Luc. 8, 23. 27. 40.), um die ihnen gewöhnlich ertheilte (Marc. 4, 34.) Erläuterung zu bitten.	XIII, 36-52.		
20. Hierauf kam Jesus aus oben (§. 64. n. II.) angezeigter Veranlassung nach Nazaret. Nach einigem Aufenthalt (Marc. 6, 1. 5.) predigte er auch in den umliegenden Orten (v. 6.).	53-58.	VI, 1-6.	
21. Er sandte auch seine Apostel aus, und lies durch sie predigen, und Kranken helfen, indem (Matth. 11, 1.) er selbst an anderen Orten seine Predigt fortsezte.	X, 5-XI, 1. (§. 64. n. I. 2.)	7-13.*	IX, 1-6.

22. Wäh-

*) Um den Matthäus 10, 9. f. und Lucas 9, 3. mit dem Marcus 6, 8. f. zu vergleichen, ist es nicht nöthig, zwo verschiedene Aussendungen anzunehmen. Nach dem Matthäus sollten sich die Apostel kein

22. Während dieser Zeit *) kam der Ruf Jesu auch vor Herodes, der neuerlich (n. 23.) den Täuffer hatte enthaupten lassen (§. 63.), und daher auf den Gedanken kam, vielleicht sey Johannes

Geld in die Gürtel, keine Wegtasche, nicht zween Röcke, und auch keine Schuhe und keinen Stab anschaffen (κτησησθε). Nach dem Lucas sollten sie nichts holen (αιρετε) vergl. 17, 31 Marc. 13, 15. f.) auf die Reise, keinen Stab, kein Geld; auch nicht zween Röcke haben. Nach dem Marcus durften sie, ausser ihrem Stab, den sie schon in Händen hatten, und also nicht erst holen oder anschaffen durften, nichts — keine Tasche, kein Brot, kein Geld im Gürtel (εις την ζωνην, vergl. 2, 1. 13, 9.), gar kein Gepäcke — auf der Reise (εις οδον für εν οδω) tragen (αιρωσιν, vergl. Luc. 10, 4.), sondern die Schuhe, die sie mitnahmen, musten eben diejenige seyn, welche sie bereits an den Füssen hatten, ohne daß sie zur Vorsorge für künftige Fälle noch ein Paar geholt, und als Reisegeräth getragen hätten. Auch nicht einmal einen zweiten Rok sollten sie mitnehmen, der kein Gepäk verursacht hätte, nicht besonders getragen werden müste, sondern über den Rok, den sie anhatten, angezogen werden konnte. Sie sollten, wie sie waren, mit dem blossen Stab, ganz leer (1 Mos. 32, 10.), reisen, und alles, was sie unterwegs nöthig haben würden, von denen erwarten, welchen sie durch Predigten und Wunderkuren dienten (Matth. 10, 10.). Zu Erläuterung der Construction bey Marcus ist noch zu merken, daß der Infinitiv υποδεδεμενους (ειναι) für den Imperativ steht, wie εχειν Luc. 9, 3. (vergl. *Raphelii* Annott. ex Xenoph. ad Rom. XII. 15.) Das bey Marcus folgende ενδυσησθε zeigt deutlich einen transitum ab oratione obliqua (v. 8.) ad rectam (v. 9.). Vergl. Apg. 1, 5. f. und Kypke bey Luc. 5, 14.

*) Der weitläuftige (n. 9.) Ausdruk εν εκεινω τω καιρω (Matth. 14. 1.) erlaubt gar wol, etwas zwischen n. 20. und 22. einzurücken.

	Matth.	Marc.	Luc.
hannes in der Person Jesu von den Todten auferstanden.	XIV, 1-12.	VI, 14-29.	IX. 7-9.

23. Indem die Jünger Johannes die Nachricht von dem Tode ihres Meisters hinterbrachten (Matth. 14, 12.), kamen die Apostel von ihrer Reise (n. 21.) zurük (Marc. 6, 30.). Beide Umstände (Matth. 14, 13. Marc. 6, 31.) veranlaßten Jesum, den immer ab- und zugehenden Personen (v. 31.) auszuweichen, und jenseits des galiläischen Sees Ruhe zu suchen. Allein das Volk, das im Begriff war v. 31.), zu ihm zu kommen, sah ihn wegfahren, kannte ihn, und machte sich nebst anderen, die sich auf erhaltene Nachricht (Matth. 14, 13.), von der Abreise Jesu anschlossen, auf den Weg, so, daß er beim Aussteigen aus dem Schiff (Marc. 6, 34.) schon viele jenseits des Sees antraf, die alle auf ihn zuliefen (v. 33.). So gern er seinen Jüngern Ruhe gegönnt hätte (v. 31.), so ließ ihm das Mitleiden nicht zu, sich dem herbeikommenden Volk zu entziehen

(v. 34.

(v. 34. Matth. 14, 14.). Er gieng also blos so lang auf einen Berg (Joh. 6, 3), bis das, schon auf dieser Seite des Sees befindliche, Volk an dem Ort, wo er angeländet hatte, beisammen seyn würde (Marc. 6, 33.). Indem er nun vom Berg herab zusah, wie sie sich versammleten, legte er Philippo die Frage vor, wie man wol diesen allen würde zu essen geben können (Joh. 6, 5—7.). Er gieng hierauf vom Berge herab (v. 15.), ließ das Volk vor sich (Luc. 9, 11.), predigte ihnen (Marc. 6, 34.), und heilte (Matth. 14, 14.) ihre Kranke (Luc. 9, 11.). Im Andenken, daß Jesus sebst dafür gehalten habe, man könne die Leute nicht ungeessen lassen, und unter der Voraussezung, daß es unmöglich sey, ihnen hier zu essen zu geben, erinnerten die Jünger Jesum, seine Beschäftigung mit dem Volk abzubrechen. Da Jesus darauf beharrte, sie sollen zu essen schaffen (Matth. 14, 15. f.): so wiederholten sie (Marc. 6, 37.) des

	Matth.	Marc.	Luc.
Philippus Antwort (Joh. 6, 7.). Endlich (Marc. 6, 38.) erkundigten sie sich auf Jesu Befehl (Marc. 6, 38.) durch Andreas, was man haben könne, und da dieser die Antwort brachte (Joh. 6, 8. f.), so hieß Jesus den Vorrath herbey schaffen (Matth. 14, 18.), und sättigte damit 5000 Menschen (Joh. 6, 10 — 13.). Dies geschah, wie man nach n. 19. wol wird glauben können, nicht lang vor Ostern (v. 4.).	XIV. 13-21.	VI, 30-44.	IX, 10-17.
Weil die Speisung erst Nachmittags ihren Anfang nahm (Luc. 9, 12. Matth. 14, 15.); so muste es später Abend seyn (v. 23. Joh. 6, 16.), als sie vollendet war. Die Jünger Jesu begaben sich sogleich zu Schiff, um an das jenseitige Gestade, wo Bethsaida war (Marc. 6, 45), oder ins Land Gennesar (v. 53.) hinüber zu fahren. Jesus hingegen blieb bey dem Volk zurük (v. 45), nahm aber bald Abschied, weil er die ungeschikte Absicht der Leute wahrnahm, und begab sich wieder auf den Berg zurük (v. 46.			

	Matth.	Marc.	Luc.
Joh. 6, 15.). Endlich kam er auf dem Meer zu seinen Jüngern. So sehr sie Anfangs erschraken (v. 19. Marc. 6, 49. f.), so gern nahmen sie (ηθελον λαβειν Joh. 6, 21. *) ihn in das Schiff (Marc. 6, 51.), da sie wusten, daß er es war (v. 50. Joh. 6, 20). Der Wind legte sich alsbald, und sie kamen glüklich zu Kapernaum (v. 21. 17.) im Lande Genneſar (Marc. 6, 53.) an. Joh. 6, 14 — 21.	XIV, 22-34.	VI, 45-53.	
Gleich beim Ausſteigen wurde er bemerkt, und Anſtalt gemacht, die Kranke, welche vor ſeiner Abreiſe nimmer hatten vorkommen können (Marc. 6, 31), zu ihm zu bringen.	35.	54. f.	
Indeß kam das jenſeit des Sees zurükgelaſſene Volk zu ihm nach Kapernaum, wo er nach einer ſehr ernſthaften Rede Joh. 6, 22 — 71. ſo wol als in der umliegenden Ge-			

gend

*) Vergl. Pſ. 40, 9. Neh. 1, 11. Sir. 6, 38. Joh. 8, 44. und die von Herr Prof. Löſner bey 1, 44. zuerſt (S. 139.) angeführte Stelle des Philo. Auch Luc. 20, 46. iſt θελειν ſo viel als φιλειν (περιπατειν), gern gehen. Daher läßt Marcus 12, 38. das, von Luca nachher gebrauchte, ſynonymiſche φιλουντων gar weg, und beziehet alles auf θελοντων. S. auch Herrn D. Tittmanns veſtig Gnoſt. in N. T. fruſtra quaeſitis p. 122.

	Matth.	Marc.	Luc.
gend (Marc. 6, 56.) viele Kranke. heilte. Denn ob gleich Ostern nah war, blieb Jesus in Galiläa. Joh 7, 1.	XIV, 35. f.	VI. 55. f.	
24. Da Jesus nicht auf das Fest gekommen war, so kamen seine Tadler von Jerusalem zu ihm herab. Sie wurden durch seine Aeusserungen so aufgebracht (Matth. 15, 12.), daß er für gut fand, in die Gegend von Tirus und Sidon zu entweichen.	XV, 1-28.	VII, 1-30.	
25. Von da kam er an den galiläischen See (Matth. 15, 29.) und zwar zuerst an das jenseitige Gestade, in die Landschaft Decapolis (Marc. 7, 31.), wo er einen Stummen und Tauben heilte (v. 32. ff.). In diesen Tagen (8, 1.) fuhr er über den See, und sezte sich auf der andern Seite *) auf einem Berge (Matth. 15, 29.), beschäftigte sich			

drey

*) Wäre die Sättigung des Volks jenseit des Sees in der Landschaft Dekapolis vorgefallen, so hätte Jesus nicht nöthig gehabt, über den See zu fahren, um in die Gegend von Magdala und Dalmanutha zu kommen (n. 26.). Er muß also zwischen Marc. 7, 31. und 8, 10. auf die entgegengesezte Seite des Sees, in das Land Genesaret gekommen seyn. Die zweite Sättigung geschah also in dieser Gegend; die erstere (n. 23.) hingegen war jenseit des Sees, auf der entgegengesezten Seite von Bethsaida vorgefallen (n. 23).

	Matth.	Marc.	Luc.
drey Tage lang (v. 32.) mit Heilung der Kranken (v. 30. f.), und speisete endlich das versammlete Volk.	XV, 29-38.	VII, 31-VIII, 9.	
26. Gleich nachdem das Volk entlassen war, fuhr er zu Schiff in die jenseitige Gegend von Magdala und Dalmanutha, kam aber nach einer Unterredung mit Pharisäern und Sadducäern wieder disseits des Sees an.			
27. Bei Bethsaida heilte er einen Blinden.	39-XVI, 12.	VIII, 9-21. 22. 26.	
28. Die Reise Jesu Marc. 6, 56. (n. 23.) kan langwierig gewesen, und bey der weitläuftigen Verbindung, die die Evangelisten zwischen n. 23. und 24. †), n. 26. und 27. machen, kan auch dazwischen vieles vorgefallen seyn, was sie nicht aufgezeichnet haben. Ist also gleich von Ostern (n. 23.) bis auf das Laubhüttenfest eine Zeit von 6 Monathen verflossen, so konnte doch dieser Zeitraum theils von den n. 23—27. erzälten Geschichten, theils von			

ande.

†) Daß τοτε Matth. 15, 1. nur eine weitläuftige Verbindung zwischen v. 1. ff. (n. 24.) und 14, 35. f. (n. 23.) festsezе, ist schon oben bey 12, 22. (n. 17.) bemerkt.

anderen Begebenheiten leicht ausgefüllt werden, und also die Geschichte des Laubhüttenfests Joh. 7, 2. — 10, 21. unter denen, welche die Evangelisten beschrieben haben, der Ordnung nach die nächste seyn. Wenigstens ist die von Lucas (9, 51. ff.) erwähnte Reise (n. 33.) später als das Laubhüttenfest, weil Jesus vor diesem Fest nimmer in Judäa gewesen ist (Joh. 7, 1.), und die Reise auf dieses Fest nicht so öffentlich vorgenommen wurde (v. 10), daß man die von Lucas beschriebene Reise (9, 52.) für eine und eben dieselbige halten könnte.

29. Johannes gedenkt zwar der Rükreise von dem Laubhütten-Fest nicht ausdrüklich; wir können aber dennoch annehmen, daß Jesus zwischen jenem Fest und der Kirchweihe eben so wol in Galiläa gewesen sey, als er nach dem zweiten Osterfest (n. 8.) dahin zurükgereiset ist (Joh. 6, 1.), ob wir gleich K. 5. keine Beschreibung dieser Reise finden. Der neue Versuch der Juden gegen das Leben Jesu am Laubhüttenfest

(8, 59.) macht es sehr wahrschein-
lich, daß er sich aus Judäa entfernt
und, nachdem er auf dem Rükweg
(v. 59. 9, 1.) den Blindgebornen
geheilt und bey dieser Gelegenheit
(v. 40. f. 10, 21.) die Rede 10, 1 - 18.
gehalten hatte, in Galiläa zurükbege-
ben habe. Da er auf die Kirchweihe
wieder nach Jerusalem kam (v. 22 —
39.), bezog er sich v. 26. auf jenen
Vortrag (v. 3 — 5. 14.) als seine
lezte Unterredung mit den Einwoh-
nern von Judäa, wie er 7, 21. ff.
auf die Begebenheit K. 5. zurük-
kommt, die, so entfernt sie auch
der Zeit nach von dieser Periode war,
wenigstens der lezte (7, 1.) Vor-
fall in Judäa gewesen ist (§. 46.).

30. Die abermalige Nachstel-
lungen (Joh. 10, 31. 39.) verur-
sachten eine baldige Rükkehr Jesu
nach Galiläa, der aber Johannes
wiederum (n. 29.) keine ausdrük-
liche Meldung thut *). Aus Ga-
liläa reisete Jesus einmal in die an-
gränzende Gegend von Cäsarea im

Ge-

*) Das απηλθε Joh. 10, 40. beweiset eben so wenig, daß Jesus von Judäa aus über den Jordan gegangen sey, als es 6, 1. zu erkennen giebt, daß Jesus von dem Fest aus (K. 5.) über den galiläischen See gefahren sey und die 5000. gespeiset habe.

	Matth.	Marc.	Luc.
Gebiete des Fürsten Philippus. Hier fragte er seine Apostel, wie sie ihn ansehen, und hier sagte er ihnen das erstemal ganz unverholen (Marc. 8, 31.), was er schon mehrere male (z. B. Joh. 3, 14. ff. 6, 51. 62. 7, 33. ff. 10, 11. ff.) etwas dunkeler von seinen lezten Begebenheiten zu erkennen gegeben hatte. Hier (vergl. n. 31.) scheint es auch, ungefähr 8 Tage später, geschehen zu seyn, daß etliche Apostel auf einem Berge Jesu Herrlichkeit zu sehen bekamen. Am folgenden Tage kam er zu den übrigen Jüngern zurük, und heilte den elenden Menschen, dem sie nicht helfen konnten.	XVI, 13 - XVII, 21.	VIII 27- IX, 29.	IX, 18-43.
31. Nun gieng er aus Philippi Gebiete nach Galiläa zurük (Marc. 9, 30.), und sprach auf dem Wege wieder von seinem Tode und seiner Auferstehung.	XVII. 22. f.	IX, 30-32.	43-45.
32. Auf dieser Reise war ein Streit zwischen den Jüngern entstanden, den Jesus zwar sogleich bemerkte (Luc. 9, 47.), aber auf eine Art beilegen wollte, die auf dem			

	Matth.	Marc.	Luc.
Wege nicht statt hatte. Gleich bey der Ankunft zu Kapernaum (Matth. 17, 24.) forderte man eine gewisse Steuer. Indem nun Petrus, vielleicht von Zebedäi Söhnen, wie sonst oft (4, 18—21. Luc. 5. 10. Joh. 21, 2. ff.), begleitet, das Geld an dem galiläischen See holte (Matth. 17, 27.), brachten die übrige *) Jünger den Streit vor Jesam (18, 1.). Nach der Zurükkunft Petri und seiner Gefährten fragte der HErr diese, die vielleicht die gröste Ansprüche gemacht hatten (vergl. 17, 1. 20, 20. ff.), worüber sie gestritten haben (Marc. 9, 33.). Da sie beschämt schwiegen (v. 34), rief Jesus auch die übrige Apostel herbei (v. 35.), und stellte ihnen ein Kind, das eben in der Nähe war, zum Muster vor.	XVII, 24-XVIII, 5.	IX, 33-37.	IX, 6-48.
Eine Erzälung des Johannes (Luc. 9, 49. f. Marc. 9, 38—41.) giebt zu der weitern Belehrung Anlaß †), welche Marcus v. 42. ff. und Matthäus 18, 6—9. aufbehalten haben. Lezterer hat v. 10—20. noch beträchtliche Zusäze,	XVIII, 6-20.	38-50.	49. f. und

*) S. Herrn Ritter Michaelis Einl. S. 772 f.
†) Vergl. Herrn D. Nösselts Opusc. p. 6. sq. ed. 1.

und holt noch eine besondere Unterredung mit Petrus nach.

Matth. XVIII. 21-35. | Marc. | Luc.

33. Hierauf (Matth. 19, 1.) begab sich Jesus aus Galiläa hinweg, wo er bisher seine eigentliche Wohnung gehabt hatte (n. I.). Denn da nun die Zeit seines Hingangs zum Vater bald vollends gekommen war *), so nahm er sich vor **), nach Jerusalem zu reisen (Luc. 9, 51.). Er fieng die Reise bei Zeiten an, weil er sie benüzen wollte, unterwegs noch an manchen Orten

*) πληρωθαι, συμπληρωθαι wird zwar eigentlich von der verflossenen Zeit gesagt. Weil es aber Sprachgebrauch ist, die laufende Zeit für verflossen zu rechnen, und z. B. μετ' ογδοην ημεραν so viel ist als ογδοη ημερα (s. Krebs bey Marc. 8, 31. und Herrn Prof. Schleusners Spicil. lex. in intt. gr. V. T. p. 79.): so bedeutet επληρωθησαν ημεραι οκτω (Luc. 2, 21.) so viel, als der achte Tag kam (1, 59. vergl. Krebs bey 2, 21.), επληρωθησαν αι ημεραι (1 Mos. 25, 24.) die Zeit kam, (29, 21.), und εν τω συμπληρωθαι τας ημερας της αναλημψεως αυτου, da die Zeit seines Eingangs durch Leiden in die Herrlichkeit kam, oder (vergl. 2 Tim. 4, 7. mit 6. und s. oben §. 44.) da sein Abschied bevorstund, und es an dem war (Luc. 9, 31), daß er in den Himmel aufgenommen werden (Apg. 1, 2.) sollte. Von der Kirchweihe (n. 29.) bis auf Ostern waren es nicht vier Monathe, und die gegenwärtige Zeit (n. 33.) war also von Jesu Tod und Auferstehung kein Vierteljahr entfernt.

**) In diesem Sinn wird Lucä Ausdruk in Assemans Bibl. or. T. II. p. 258. oder in Michaelis Syr. Chrestom. S. 95. Z. 10. 11. gebraucht.

	Matth.	Marc.	Luc.
Orten zu predigen und wol zu thun, wohin er während seines Aufenthalts in Galiläa nicht viel gekommen war. Da er in einem Samaritischen Flecken abgewiesen wurde, so gieng er in einen andern (v. 52—56.), und nahm nun seinen Weg durch den südlicheren Theil von Peräa in weiterem Verstande (n. 19.), oder durch diejenige Gegenden jenseit des Jordan (Marc. 10, 1.), welche im engeren Sinn Peräa hiessen (vergl. *Josephi* L. 3. de bell. jud. c. 3. §. 3.). Er kam bis nach Bethabara (Joh. 10, 40.), an den Gränzen von Judäa (Matth. 19, 1. Marc. 10, 1.), wo (Joh. 1, 28.) er vormals bei dem Täufer gewesen war. Hier hielt er sich eine Zeitlang auf (10, 40.),) und belehrte (Marc. 10, 1.) und heilte (Matth. 19, 2.) das häuffig zu ihm kommende Volk. Joh. 10, 41. f.	XIX, 1. 2.	X. 1.	IX, 51-56.
34. Indessen machte er von Bethabara aus kleine Reisen in die benachbarte Ortschaften von Peräa und Judäa. Auf einer solchen Reise (Luc. 9, 57.) boten sich ihm			

zween Jünger an, und einen dritten berief er, ohne Zweifel weil er ihm einen Plaz unter den 70 angewiesen hatte (v. 60.). Denn nicht nur er selbst besuchte von Zeit zu Zeit einen Theil der umliegenden Gegend sondern er sandte auch 35 Paar Jünger in die entferntern Ortschaften von Peräa, die er zwar nachher (10, 1.) auf seiner Reise nach Jerusalem (n. 35.) auch selbst noch besuchen (13, 22.) aber sich nicht lange darin aufhalten wollte (v. 31. ff.), um auf diese, theils mittelbare theils unmittelbare, Weise auch in der, vorhin nicht viel besuchten, Landschaft Peräa seine Lehre und die wohlthätige Wirkungen seiner Wunderkraft vor seinem Ende noch recht allgemein zu verbreiten. Nach der Zurükkunft der 70. erzälte er einem Schriftgelehrten, wahrscheinlich in der Nachbarschaft von Jericho (10, 30.), das Gleichnis von dem Menschen, der unter die Mörder gefallen sey. Auf einer der damaligen kleinen Reisen gieng er vollends bis Bethanien, um da einen Besuch zu machen (v. 38. ff.),

Matth.	Marc.	Luc.

gieng

	Matth.	Marc.	Luc.
gieng aber bald wieder über den Jordan zurük. In eben dieser Gegend scheint noch vorgefallen zu seyn, was Luc. 11, 1 — 13, 21. beschrieben wird.			IX, 57 — XIII 21.
35. Herodes war seit ungefähr einem Jahr auf Jesum aufmerksam geworden (n. 22.). Der grosse Zulauf des Volks (Joh. 10, 41. f.) Matth. 19, 2. Luc. 11, 29. 12, 1.) an eben dem Ort, wo der von Herodes enthauptete Täufer ehmals gelehrt hatte, kan also leicht den Entschluß bei ihm veranlaßt haben, Jesum sowol als seinen Vorgänger aus dem Wege zu räumen (13, 31.). Aus diesem Grunde (vergl. Joh. 7, 1.) wollte Jesus nimmer länger in der, zu Herodis Gebiet gehörigen (*Josephi* L. XVIII. Antt. c. 7. §. 1. L. II. de bell. jud. c. 9. § 1.), Landschaft Peräa bleiben. Weil es aber noch zu früh war, geraden Wegs nach Jerusalem zu reisen; so gieng er nicht an dem Ort seines bisherigen Aufenthalts (n. 33.) über den Jordan, sondern reisete durch die Städte und			

	Matth.	Marc.	Luc.
Märkte (Luc. 13, 22.) von Peräa, um bey Scythopolis über den Jordan zu kommen, und dann durch Samaria (n. 36.) nach Jerusalem zu gehen. Auf der Reise durch Peräa scheint sich zugetragen zu haben, was Lucas v. 22 — 17, 10. schreibt.			XIII, 22 - XVII, 10.
36. Nach geschehener Ueberfahrt über den Jordan kam Jesus durch die zwischen Samaria und Galiläa gelegene *) Gegend (17, 11.), wo er die zehen Aussätzige heilte (v. 12 — 19.). Hierauf hatte er verschiedene Unterredungen theils mit Pharisäern und Pharisäisch-Gesinnten, theils mit seinen Jüngern. (v. 20 — 18, 14.			XVII, 11 - XVIII, 14.
37. Daß die Geschichte Marc. 10, 2 — 12. zwischen n. 33. und 38. falle, ist gewis (§. 63.). Ob sich aber die Unterredung mit den Pharisäern (v. 2. ff.) während des, von Marcus (10, 1.) und Matthäus (19, 1.) unmittelbar vorher erwähnten, Aufenthalts zu Betha-			

bara

*) Vergl. Kypke bei Marc. 7, 24.

bara an den Gränzen von Judäa, auf einer der n. 34. erwähnten *) kleinen Reisen, zugetragen habe, und Marc. 10, 10. das Haus zu verstehen sey, in dem er sich seit seinem Abzug aus Galiläa (Matth. 19, 1.) gewöhnlich aufzuhalten pflegte, wie vorhin zu Kapernaum n. 1. 2.), oder ob die Begebenheit erst auf der Reise durch Peräa und Samaria nach Jerusalem vorgefallen, und also n. 35. oder 36. zu sezen sey, läßt sich nicht mit Gewisheit ausmachen. In diesem Zweifel seze ich sie ans Ende der Periode n. 34 — 36., der sie gewis zugehört, und überlasse dem Leser ihren Plaz näher zu bestimmen. Vielleicht könnte die Stelle Luc. 16, 18. vergl. Matth. 19, 9. einen Wink geben, daß die Pharisäer eben zu der Zeit, da sie aus Geiz über Jesu Rede Luc. 16, 1 — 13. gespottet hatten (v. 14.), an der Antwort Jesu (v. 15 — 17), die ihnen Unglauben (vergl. Joh. 5, 46. f.)

Matth.	Marc.	Luc.

gegen

*) Freilich wird auf diese Art Matth. 19, 3 — 12. von n. 38. getrennt. Es ist aber schon (n. 17.) bemerkt, daß das τοτε v. 13. nicht im Wege steht.

	Matth.	Marc.	Luc.
gegen ihre eigene h. Bücher vorgeworfen hatte (Luc. 16, 16. f.), Gelegenheit genommen haben, eine Frage (Matth. 19, 3. Marc. 10, 2.) auf die Bahn zu bringen, bei deren Beantwortung sich bald zeigen würde, daß Jesus dem Gesez Mosis selbst entgegen lehre (vergl. Matth. 19. 7.). Jesus zeigt hierauf (v. 4—8. Marc. 10, 3—9), wie genau er mit den Büchern Mosis übereinstimme, wenn er gleich auf seiner, schon vormals (Matth. 5, 32.) geäusserten, Lehre beharre (19, 9.) Luc. 16, 18.). Er beschließt mit einem Gleichnis (v. 19, ff.), wozu eben die geizige (v. 14.) und wollüstige (v. 18. vergl. Matth. 19, 3.) Pharisäer Gelegenheit gegeben hatten (s. Diss. de beata vita post mortem p. 22. f.), erläutert den Aposteln zu Hause (Marc. 10, 10.) die Frage wegen der Ehescheidung noch weiter (v. 10—12. Matth. 19, 10—12), und äussert zugleich gegen eben dieselbige (Luc. 17, 1. 5.) seine Betrübnis (v. 1. f.) über die Hinderniſſe, welche die Pharisäer der Wahrheit immer in			

den

	Matth.	Marc.	Luc.
den Weg zu legen suchten (vergl. 16, 14.), und über die viele Sünden (v. 18.), welche die Pharisäer durch ihre leichtsinnige Grundsäze (Matth. 19, 3.) in der eben damals von den Jüngern aufs neue in Bewegung gebrachten Sache (v. 10. Marc. 10, 10.) veranlaßten, da hingegen die von Christo so oft empfohlene Versühnlichkeit (Luc. 17, 3. f.) die gewöhnliche Ursachen (Matth. 19, 3.) der Ehescheidung von selbst unkräftig machen würde. Zu der Bitte der Jünger (Luc. 17, 5.) und der darauf gegebenen Antwort Jesu (v. 6—10.) scheint eine vor ihrer Heimkunft (Marc. 10, 10.) vorgefallene Begebenheit, welche Lucas eben so wenig, als 16, 18. die von den Pharisäern aufgeworfene Frage von der Ehescheidung erzählet hat, Veranlassung gegeben zu haben. Findet man die bisherige Vorstellung wahrscheinlich, so müste der Begebenheit n. 37. ihr Plaz n. 35. angewiesen werden.			
38. Auf der Reise nach Jerusalem			

	Matth.	Marc.	Luc.
salem (Luc. 17, 11. n. 36.) trug sich noch einiges zu, was neben Luca (18, 15. ff.) auch Marcus und Matthäus berichten, und zwar der Lezte mit einem wichtigen Zusaz.	XIX, 13-30. XX, 1-6.	X, 13-31.	XVIII, 15-30.
39. Ehe Jesus aus den Gränzorten zwischen Samaria und Galiläa (n. 36.), in denen er sich einige Zeit scheint aufgehalten zu haben, wiederum abreisete, bekam er Nachricht von Lazari Krankheit, blieb aber noch zween Tage in dieser Gegend (Joh. 11, 6.) Hierauf sezte er seine Reise nach Judäa (v. 7.) fort, erweckte den indessen begrabenen Lazarus, und begab sich alsdenn mit seinen Jüngern von Bethanien in die Stille nach Ephrem. Joh. 11.			
40. Da er sich von hier aus *) nach Jerusalem auf den Weg machte, eröfnete er seinen Jüngern die Absicht der Reise, auf die er auch bey der Bitte der Söhne Zebedäi wieder zurükkam (Matth. 20, 22. 28).	17-19. 20. 28.	32-34. 35-45.	31-34.
Indeß schlug sich viel Volk zu Jesu (Luc. 18, 36. 39. 19, 3.).			

Bey

*) Vergl. Michaelis bei Matth. 20, 29. S. 200 — 204.

	Matth.	Marc.	Luc.
Bey Jericho heilte er einen Blinden,			XIX. 35-43.
und da er, nach einigem Aufenthalt in der Stadt,		X, 46.	1-28.
wieder herausgieng, zween andere (vergl. n. 19.).	XX, 29-34.	46-52.	
Von Bethanien, wo er gesalbet wurde Joh. 12, 1 — 11. vergl. Matth. 26, 6 — 13. Marc. 14, 3 — 9. (§. 63.),			
kam er endlich nach Jerusalem. Joh. 12, 12. ff.	XXI. 1. ff.	XI, 1. ff.	29. ff.

§. 66.

Daß Jesus nach §. 65. n. 40. in so kurzer Zeit drey Blinde geheilet hat, sehe ich als keine Unbequemlichkeit der voranstehenden Harmonie an, da er ja auch sonst (Luc. 7, 21.) zu einer und eben derselbigen Zeit mehreren Blinden ihr Gesicht hergestellt hat. Wollte man einwenden, das Volk (Marc. 10, 48.), das doch vermöge der obigen Anordnung schon vorher (Luc. 18, 39. ff.) gesehen haben müste, daß ihre Abmahnung vorgeblich und dem Sinn Jesu nicht gemäß sey, würde, unter dieser Voraussezung, den anderen Blinden bey Matthäus und Marcus das Rufen um Hülfe nicht wiederum gewehret haben: so wäre erst zu beweisen, daß diejenige, welche den Bartimäus und seinen Gefährten abweisen wollten (Marc. 10, 48.), schon auf der Hinreise nach Jericho (Luc. 18, 35.) bey Jesu gewesen seien, und nicht vielmehr in der Stadt erst (19, 1. 5 — 7. 28.) sich zu dem übrigen Haufen geschlagen haben.

Und

Und wenn wir auch annehmen, daß diese Leute bey der Heilung des ersten Blinden zugegen gewesen seyen; so müssen wir zwar ihre Handlung für unschiklich halten, aber unglaublich ist sie darum nicht. Sonst müsten wir auch läugnen, daß die Jünger, die die Speisung der 5000. gesehen hatten (Marc. 6, 35. ff), einige Zeit darauf (8, 4.) gefragt haben: woher nehmen wir Brot hier in der Wüste, daß wir sie sättigen? (vergl. v. 17. ff. 6, 52.). Zu dem beschreibt Lucas die Annäherung zu Jericho (18, 35.), die Ankunft (19, 1.) und den Aufenthalt in der Stadt (v. 5 — 7), und endlich die Fortsezung dieser Reise (v. 28.) so genau, daß, wenn man auch sonst Versezungen bey Luca annehmen will, hier wenigstens der Fall nicht statt haben, und also die Geschichte 18, 35. ff. mit der beym Ausgang aus Jericho vorgekommenen (Matth. 20, 29. Marc. 10, 46.) Begebenheit nicht einerley seyn kan. Auch die beide Salbungen Jesu (v. 16. und 40.) müßte man unterscheiden *), wenn man auch noch so geneigt wäre, Versezungen bey Luca vorzunehmen. Denn nach den ausdrüklichen Anzeigen der Evangelisten geschahe die eine Salbung unmittelbar vor dem feierlichen Einzug in Jerusalem (Joh. 12, 1. 12.), da Lazarus schon aus dem Grabe erwekt war (v. 1. f. 9 — 11.) und Jesus des Lehrens halben nimmer umherreisete (11, 54. ff.); hingegen **) nach der anderen Salbung ist er noch durch Städte und Flecken gereiset, um das Evangelium zu predigen (Luc. 8, 1.). Eben so ist es, ohne alle Rükſicht auf die obige (§. 63.) Hypothese, ganz unwahrschein.

*) S. Bengels Harm. der Evang. §. 65. und Michaelis Einl. S. 780.

**) S. Haubers Harm. Anm. S. 86.

scheinlich, daß die Erzälungen Matth. 12, 22. ff. Marc. 3, 22. ff. (n. 17.) mit Luc, 11, 14. ff. n. 34.) gleichlautend seien. Denn die Geschichte bey Luca steht mit gewissen anderen Begebenheiten in unzertrennlicher Verbindung (v. 27. 29. †) 37. 45. 53. 12, 1.), welche mit den verschiedenen und von der Geschichte bey Matthäus 12, 22. ff. ebenfalls unzertrennlichen Begebenheiten v. 46. 13, 1. nicht wol an einem und eben demselbigen Tage v. 1. vorfallen konnten. Und warum sollte es denn unglaublich seyn ††), daß die Feinde Jesu ihre Lästerungen und Forderungen zu verschiedenen Zeiten (Matth. 12, 24. 38. und Luc. 11, 15. f.) wiederholt haben? Oder durfte etwa Jesus ähnliche Einwendungen und Forderungen nicht auf ähnliche Art (Matth. 12, 25. ff. 39. ff. vergl. Luc. 11, 17. ff. 29. f.) beantworten? Ueberhaupt würde ich mich eher wundern, wenn Jesus gewisse wichtige Materien nicht öfters behandelt und seine ältere Aussprüche nicht auch den neuen Zuhörern, die er etwa vor sich hatte, bekannt gemacht oder den vorigen Zuhörern aufs neue eingeschärft hätte. Hat aber Jesus zu verschiedenen Zeiten sehr ähnliche Reden gehalten; so konnte wol auch zuweilen geschehen, daß der eine Evangelist diese, der andere jene Rede Jesu erzält *). Hieher gehören **) die Predigten n. 5. und 13, die übrigens, bey aller Aehnlichkeit, nicht ohne beträchtliche Verschiedenheiten sind. Ich will mich nicht darauf berufen, daß die eine (n. 5.) viel ausführlicher gewesen zu seyn scheinet, als die andere. Denn so lang die

†) Vergl. v. 16.

††) Vergl. Matth. 9, 32. ff. 16, 1. mit 12, 22. ff. 38.

*) Vergl. Herrn Ritter Michaelis a. a. O.

**) Vergl. Herrn Heß Gesch. der drey lezten Lebensjahre Jesu B. 1. S. 196. und Herrn Prof. Septroh Abriß der Gesch. Jesu S. 6. 4.

die Verschiedenheit beider Predigten nicht aus anderen Gründen, erwiesen ist, könnte man sehr wahrscheinlich behaupten, Lucas habe blos einen Auszug geben wollen. Wiewol er nicht blos abkürzt, sondern auch eigene Zusäze hat (v. 24 — 26. 39. f. 45.). Allein der Ausspruch Jesu v. 21. hat doch offenbar *) einen ganz anderen Sinn, als der ähnliche bey Matthäus 5, 6. der nicht von Bedrängten (um Jesu willen Luc. 6, 22.), wie der ganze Zusammenhang bey dem Lucas (v. 20. 21.), sondern von solchen handelt, die nach rechtschaffenem Wesen (Matth. 5, 20.) ein ernstliches Verlangen haben †). Auch das Gleichnis 7, 16 — 18. und Luc. 6, 43. f. hat wenigstens einen ganz anderen Zwek bey dem Lucas als bey dem Matthäus. Hier (Matth. 7.) erläutert es den Saz (v. 16. 20.), daß man die falsche Lehrer (v. 15.) oder die Pharisäer (5, 20)., die mit dem gewöhnlichen (7, 13.) Begriff von Frömmigkeit zufrieden seien, und es freilich nicht so genau nehmen (5, 21. f. 27. f. 33. f. 38. f. 43. f.), wie es Jesus in dieser Predigt genommen habe, und wie es überhaupt wenige gern nehmen (7, 14.), aus ihrem Betragen leicht werde als falsche Lehrer erkennen können. So sanft es laute, wenn es heisse: dies und jenes wolle man den Zuhörern nicht zumuthen; so schädlich (v. 15. vergl. 23, 13. 15.) seien solche Lehrer. Sie machen die Leute sicher bei einer eingebildeten Frömmigkeit, wobey man, so gangbar sie auch sey (7, 13.), nicht selig werde (5, 20.). Aber man dürfe nur auf das

*) Vergl. den Gegensaz v. 25. Eben so erhellt aus v. 24. daß die πτωχοι v. 20. nicht πτωχοι τω πνευματι, (Matth. 5, 3.), oder (vergl. Herrn Göz Erkl. des Matth. S. 68.) demüthige, sondern das Gegentheil von Reichen, oder Arme sind.

†) S. Kypke und Herrn Prof. Lösner bey Matth. 5, 6.

das Leben der Heuchler (6, 2. 5. 16. 23, 5.) recht Acht geben (v. 14. 25. Luc. 16, 14.), so werde man bald finden, warum sies auch in ihrer Lehre nicht so genau nehmen, sondern über die strenge Moral Jesu und des Täuffers spotten (v. 14. 7, 30. 33.). Ihr Leben (καρποι) beweise, daß sie solche schlimme Leute (σαπρα δενδρα) seien, von denen man wol auch falsche Grundsäze in der Lehre erwarten dürfe. Die in ihren Handlungen so unmoralische Leute mögen sich wol auch in der Handlung des Lehrens manches unmoralische erlauben, das sie zu ψευδοπροφηται machen könne. Hingegen Luc. 6. hat das Gleichnis die Absicht, das Unschikliche in dem Betragen derer zu erläutern, die andere zurechtweisen wollen, und doch selbst, vielleicht noch mehr als ihr vermeinter Schüler, der doch eigentlich von ihnen übertroffen werden sollte (v. 39. f.), Zurechtweisung nöthig haben. „Erst wenn man seine eigene Fehler verbessert hat, ist man berechtigt, auch auf die Besserung anderer bedacht zu seyn (v. 42.). Denn (v. 43.) so lang man selbst nicht gut ist, wie will man Gutes thun? wenn man selbst gebessert ist, so wird auch die Belehrung anderer aus einer guten Quelle fliessen. So lang man hingegen ungebessert ist, hat die angemaßte Zurechtweisung anderer Unkenntnis sein selbst, thörichten Stolz und Lieblosigkeit (v. 41. 37.) zum Grunde. Ist das Herz gut, so wird auch die Sorgfalt für andere gut und löblich seyn. Ist das Herz böse, so wird auch die Aufmerksamkeit auf andere nicht Liebe, sondern Tadelsucht seyn (v. 43 — 45)." Vornemlich unterscheidet sich die Predigt bey Matthäus von der anderen bey Lucas dadurch †), daß jene auf einem Berge gehalten wurde (Matth.

†) S. das Evangelium unsers HErrn Jesu Christi durch Paulum Crellium Bl. 49.

(Matth. 5, 1.), auf den sich Jesus um des herbeikommenden Volks willen begeben hatte, da er hingegen das anderemal in einer Ebene (Luc. 6, 17.), am Fuß des Berges lehrte, auf dem er übernachtet und seine Apostel gewählt hatte (v. 12. f.). Nach der obigen (§. 65. n. 4.) Vorstellung hat ferner auch der wiederholte (vergl. n. 1.) Beruf Petri und seiner Bekannten nichts Unwahrscheinliches. Sie hatten Jesum seit n. 1. nicht verlassen, sondern sie waren mit ihm zu den Ihrigen gekommen, und sezten auf den ersten Wink ihre Reise mit ihm wieder fort. So bald man aber nicht nöthig hat, die Jünger Jesu einer Untreue *) zu beschuldigen; so wird man gewis die beide Geschichten n. 1. und 4. gern unterscheiden, da es ohnedies so viele Mühe kostet, aus den ganz verschiedenen Erzählungen des Lucas und Matthäus oder Marcus Eine Geschichte zusammenzusezen. Bey Matthäus und Marcus geht Jesus am See Genazaret vorbey, und heisset Petrum und seinen Bruder, da sie eben fischten (Marc. 1, 16. vergl. Joh. 21. 6.), und in einiger Entfernung die Söhne Zebedäi, die ihre Neze flikten, mit sich kommen. Bey Lucas aber hält er sich an dem See auf, um da zu predigen, und die Fischer sind so wol vor der Predigt, da sie ihre Neze wuschen (5, 2.) — nicht auswarfen oder flikten — als auch nachher, da sie ihre Schiffe mit den auf Jesu Wort gefangenen Fischen füllten, und dem HErrn nachfolgten, beysammen (v. 7. 10. f.). Zu geschweigen, daß des wundervollen Fischzugs, der nach Lucä Bericht die Hauptsache der Geschichte war, bey Matthäus und Marcus gar keine Erwähnung geschieht. Selbst diejenige Begebenheiten (§. 65. n. 2. 7. vergl. n. 13.

*) Vergl. den sel. Bengel §. 35, 36. S. 210. f.

n. 13. 19.), deren Aehnlichkeit vielleicht am meisten befremden wird, sind dabey in anderen Stücken beträchtlich verschieden. Es ist freilich bekannt genug, daß man einer Person selbst zuschreiben kan, was sie durch andere thut. Aber ich zweifle sehr, ob ein Geschichtschreiber die Metonymie durch eine ganze Erzählung (Matth. 8, 5. 8. 13.), selbst in dem Fall fortsezen dürfe, wo man nach der Natur der Sache gar wol glauben könnte, die Person habe selbst gehandelt, und dabey gerade auf den Umstand etwas ankommt (Luc. 7, 7.), ob die Handlung mittelbar oder unmittelbar gewesen ist. Eben so liessen sich vielleicht die Worte jenes Vaters Matth. 9, 18. als eine blosse Vermuthung ansehen: "meine Tochter wird wol izt gestorben seyn." wenn aber gerade der Umstand (Marc. 5, 35. f. Luc. 8, 49. f.), dessen Erwähnung mit einemmal entschieden hätte, von Matthäus der doch den Marcus vor sich hatte (§. 62.), weggelassen wird, so wird man geneigt zu glauben, Matthäus beschreibe nicht die Geschichte der Tochter Jairi (Marc. 5, 23), sondern eine andere, wo der Vater wirklich habe sagen können: "meine Tochter ist eben gestorben." Der zulezt erwähnte Vater war nach dem einstimmigen Bericht des Marcus (v. 22, 35.) und Lucas (8, 41. 49.) αρχισυναγωγος, da hingegen der andere Vater nicht gerade Vorsteher einer Synagoge, sondern überhaupt αρχων genannt wird (Matth. 9, 18. 23.), welches eher einen weltlichen Richter, deren es in jeder Stadt mehrere gab †), zu bezeichnen scheint (Luc. 12, 58. vergl. auch Matth. 5, 25.). Auch die Blutflüßige bey Matthäus scheint von der anderen Marc. 5, 30 — 33. Luc. 8, 45 — 47. darin verschieden gewesen

†) S. Krebs bey Matth. 5, 22.

wesen zu seyn, daß sie Jesum frey und öffentlich anrührte. Denn Matthäus gedenkt nicht nur keiner Nachfrage, wer den HErrn angerühret habe, sondern es ist auch aus dem Hause des Matthäus (9, 10. 18. §. 64. n. I. 2.) keine solche Menge Volks mit Jesu gegangen (v. 19.), als vorausgesezt wird (Luc. 8, 40. 42. 45), wenn die Blutflüßige eine Zeitlang sollte verborgen bleiben können. Und was ist auch am Ende unwahrscheinliches daran, daß zween Hauptleute in Kapernaum zu verschiedenen Zeiten einen kranken Knecht gehabt haben, und daß der zweite von der früheren, in Kapernaum selbst vorgefallenen, Geschichte gehört, und sich denn auf ähnliche Art (Luc. 7, 6. 8. vergl. Matth. 8, 8. f.) an Jesum gewandt, ja das vor ihm liegende Beispiel eben so zu übertreffen gesucht habe (Luc. 7, 3. 7.), wie der erstere Hauptmann Matth. 8. auch die frühere Geschichte eines Einwohners von Kapernaum (Joh. 4, 46) vor sich gehabt, und das Zutrauen jenes Kapernaiten (v. 50.) zu übertreffen gesucht hat (vergl. v. 47. 49. mit Matth. 8, 8)? Eben so kan gerade die Nachricht (Matth. 9, 26.) von der ähnlichen Krankheit, die Jesus auf dem Hinweg zu einer verstorbenen Tochter geheilt habe, in Verbindung mit der eben vorgekommenen Bitte des Jairus für seine sterbende Tochter, der furchtsamen (Marc. 5, 33.) Blutflüßigen, die sich unter dem anwesenden grossen Volk befand (v. 24.), Muth gemacht haben, sich auch in ihrer Angelegenheit an Jesum zu wenden. Ist es aber nicht seltsam, daß beide Frauen gerade zwölf Jahre krank gewesen seyn sollen (Matth. 9, 20. Marc. 5, 25.)? Und ist es nicht eben so sonderbar, daß Jairi Tochter zwölf Jahre alt (v. 42.) und das auf dem Hinweg geheilte Weib zwölf Jahre krank war (v. 25.)? oder daß die Männer, in deren Hause Jesus zu sehr

ver-

verschiedenen Zeiten gesalbet wurde, einer wie der andere, Simon hiessen (14, 3. Luc. 7, 40)? Man müste überhaupt sehr wenige Erfahrung und Lecture haben, wenn man läugnen wollte, daß sich zu ganz verschiedenen Zeiten sehr ähnliche Dinge zutragen können *). Und daß sich insbesondere während der öffentlichen Amtsverrichtungen Jesu mehrere ähnliche Fälle ergeben haben, ist theils aus den Nachrichten einzelner Evangelisten **), theils aus der Natur der Sache klar. Denn es wäre wirklich eher zu verwundern, wenn bey der grossen Anzahl von Kranken, denen Jesus geholfen hat, und überhaupt bey einer so ausserordentlichen Menge von Menschen, mit denen er zu thun hatte, nicht öfters sehr ähnliche Auftritte vorgekommen wären. Was ist z. B. natürlicher, als daß sich Jesu von so vielen Jüngern, die er hatte, öfters einer oder der andere zum Gefährten werde angeboten haben, und daß er hinwiederum, bey so vielen Reisen, die er machte, öfters einen seiner Bekannten werde aufgefordert haben, ihm Gesellschaft zu leisten? Oder ist es etwa befremdlich, wenn ihm bey solchen Gelegenheiten mehr als einmal (§. 65. n. 19. 34.) Leute vorkamen, welche theils belehrt werden musten, sie machen sich in seiner Gesellschaft vergebliche Rechnung auf irdische Vortheile und Bequemlichkeiten (Matth. 8, 20. Luc. 9, 58.), theils aber ungern daran kamen, einen alten ***) Vater, den sie vielleicht in kurzer Zeit nimmer antreffen würden, so schnell zu verlassen (v. 59. Matth. 8, 21. f.)?

*) Vergl. die vom sel. **Bengel** (Harm. §. 117.) angeführte Schriftsteller.

**) Vergl. z. B. Matth. 14, 15. ff. 9, 27. ff. 32. ff. mit 15, 32. ff. 20, 30. ff. 12, 22. ff.

***) S. den **Grotius** bey Matth. 8, 21.

8, 21)? Zudem ist offenbar, daß sich die Geschichte v. 19—22. unmittelbar vor der Abfahrt in die Gegend der Gergesener zugetragen hat. Denn sonst liesse sich gar kein Grund denken, warum sie hier erzählt, und die v. 18. angefangene Erzählung durch eine weder der Zeit noch der Materie nach hieher gehörige Begebenheit unterbrochen würde. Fiele aber jene Unterredung wirklich zwischen der Abfahrt selbst v. 23. und zwischen dem Befehl zur Abfahrt v. 18. vor; so muß sich die Nachricht des Lucas nicht nur vermöge der von ihm beobachteter Ordnung, sondern auch kraft seiner ausdrüklichen Anzeige (9, 57.) auf eine, von der Schiffahrt (8, 22. ff.) entfernte, Zeit beziehen, da Jesus nicht im Begriff war zu Schiff zu gehen, sondern wirklich eine Reise zu Fuß machte. Ueberhaupt dient es den oben (§. 63. f.) angenommenen Grundsäzen zur Bestätigung, daß die darauf gebaute Harmonie (§. 65.) nicht nur keine, an sich unwahrscheinliche, Aehnlichkeit gewisser Begebenheiten vorauszusezen genöthigt ist, sondern daß sie gerade in solchen Erzählungen der Evangelisten verschiedene Geschichten findet, welche ohnedies, bey aller Aehnlichkeit, in gewissen Umständen von einander so beträchtlich abweichen, daß man Mühe gehabt haben würde, die Nachrichten der Evangelisten zu vereinigen. Hinwiederum gereicht es den, von einander abgehenden, Geschichtschreibern zur Ehre, daß man, ohne Rükſicht auf die Verschiedenheit ihrer Erzählung, nach den §. 63. f. festgestellten Grundsäzen an denselbigen Orten, wo keine leichte Vereinigung der Nachrichten möglich ist, ganz verschiedene Begebenheiten, die natürlicher Weise nicht durchaus übereinkommen dürfen, vorauszusezen berechtigt ist. Nicht blos um den angeblichen Widersprüchen der Evangelisten auszuweichen, sondern aus ganz anderen Gründen

(§. 63. f.)

(§. 63. f.) müssen wir in mehreren Erzählungen, die einander zu widersprechen scheinen, ganz verschiedene Begebenheiten anerkennen.

§. 67.

Hat es mit den oben (§. 64.) vorgetragenen Grundsätzen, aus denen sich zugleich eine ganz bequeme Harmonie ergiebt (§. 65. f.), seine Richtigkeit: so lässet sich auch aus der inneren Einrichtung des ersten Geschichtbuchs in unserem neutestamentlichen Kanon schliessen (§. 64. n. I, 2). daß es wirklich *) den glaubwürdigen (Joh. 15, 27. 14, 16. f. 26.) Verfasser habe, den uns die alte Nachrichten angeben. Und auch für die Treue des Uebersezers (§. 61.), dem wir unseren griechischen Text des Matthäus zu danken haben, erwekt es ein gutes Vorurtheil, daß wir in unserm heutigen Text eine gewisse regelmäßige Uebereinkunft mit dem Marcus (§. 62.) und überhaupt einen bestimmten Plan bemerken (§. 64.), den spätere Einschiebsel oder Abänderungen ohne Zweifel würden zerstört haben. Die Beobachtung ist um so brauchbarer, da wir wirklich Grund haben zu glauben, daß es viele interpolirte Ausgaben des Evangelii Matthäi gegeben habe. In dem Lande, für welches diese Geschichte zunächst bestimmt war (§. 61), hatte man gerade die meiste Gelegenheit, aus dem Unterricht der Apostel oder aus den Erzählungen anderer mehr oder weniger zuverläßigen Bekannten Jesu, oder auch aus eigener, deutlichen oder dunklen und mangelhaften, Erinnerung allerley Anekdoten bey dem Text des Mat-

*) Vergl. Herrn D. Semlers Anm. zu Townson Th. 1. S. 217. f. Ueber Offenbarung, Judenthum und Christenthum S. 121. ff.

Matthäus beizuschreiben. Kein Evangelium konnte demnach so leicht, wie das in Palästina übliche des Matthäus, allerley Arten von Zusäzen, und zwar in verschiedenen Abschriften ganz verschiedene Zusäze erhalten, woraus denn natürlicher Weise auch sehr verschiedene Uebersezungen entstehen konnten, je nachdem der Uebersezer ein mehr oder weniger, so oder anders interpolirtes hebräisches Exemplar vor sich hatte, und entweder blos übersezte, oder aber seinen Text mit neuen Beiträgen bereicherte, wenn er sich etwa als Zuhörer der Apostel oder Jesu selbst, oder durch seine Bekanntschaft mit gewissen Zuhörern der Apostel dazu fähig glaubte. Die Nachricht des Papias *), die sich aller Vermuthung nach aus Palästina selbst herschreibt (§. 61.), ist also gar nicht unwahrscheinlich, daß ein jeder das hebräische Evangelium Matthäi ausgelegt habe (ηρμηνευσε), so gut ers vermochte. Dies konnte theils durch Uebersezungen aus dem hebräischen, theils durch erläuternde Zusäze in den hebräischen Abschriften oder in den griechischen Uebersezungen geschehen. Selbst Lucas scheint die alte Nachricht zu bestärken, wenn er 1, 1—4. schreibt: „nachdem schon viele von den unter Uns **) ausgeführ-

*) Euseb. B. 3. K. 39. S. 113.

**) Ημιν v. 1. 2. bezeichnet überhaupt die Gesellschaft der Jünger Jesu, (24, 22.) zu der sich auch Lucas hielt, wenn gleich die Mitglieder der Gemeinde Christi, vor deren Augen sich die Geschichte Jesu zugetragen hatte, (v. 1.), oder die wenigstens von den Aposteln selbst Nachricht erhalten haben wollten (v. 2.), in einer ganz anderen Gegend und in anderen äusseren Verbindungen lebten, als Lucas und die übrigen Christen, bey welchen er sich befand. So sagt Jesus Joh. 6, 32. υμιν, ob er schon Leute eines ganz anderen Zeitalters versteht (v. 31. 49. 58.), die aber mit seinen damaligen Zuhörern Ein Volk und eine Religions-Parthey ausmachten. Vergl.

geführten *) grossen Dingen eine Nachricht verfaßt haben, wie sie uns von denen, die die Sache von Anfang an gesehen

Ebr. 3, 5. Auf einen anderen Gedanken hat mich Lessings theol. Nachlaß S. 65. f. geleitet. Man könnte auch διηγησις περι — των λογων (Luc. 1, 1. f.) gar nicht als Lucä Worte, sondern als den, von ihm blos wiederholten, gewöhnlichen Titel der erweiterten hebräischen Abschriften des Evangelii Matthäi und der daraus verfertigten griechischen Uebersezungen ansehen. Der Palästinische Christ, der etwa den hebräischen Text des Evangelii Matthäi mit den ihm — sicher oder unzuverläßig — bekannt gewordenen Nachrichten der Augenzeugen und besonders der Apostel in Eins zusammenschrieb, oder aus einem solchen Exemplar zum Dienst der auswärtigen Juden- oder Heiden-Christen eine griechische Uebersezung mit oder ohne neue Beyträge verfertigte, konnte gar wol die Ueberschrift darüber sezen, oder, nachdem sie einmal gebraucht war, auch in seiner Ausgabe beybehalten: „Nachricht von den unter uns (in Palästina) geschehenen Dingen, wie wir (Palästinische Christen) von den Augenzeugen und Aposteln gehöret haben." Dem sey wie ihm wolle, so ist durch Lessings Bemerkung (S. 67.) erwiesen, daß Lucas v. 2. nicht die Absicht hatte, die Nachrichten der Augenzeugen und Apostel wirklich für die eigentliche Quelle der früheren Geschichtbücher v. 1. auszugeben, sondern daß er entweder geradehin ihre gewöhnliche Aufschrift wiederholt, oder wenigstens blos erzählt, daß sie sich für eine διηγησιν καθως παρεδοσαν u. s. w. ausgeben. Weßwegen ich oben nicht übersezt habe, wie sie uns — gegeben worden ist, sondern wie sie uns gegeben — worden sey. Daß man nicht übersezen dürfe: von den vermöge der Nachricht der Augenzeugen und Apostel für gewis angenommenen Begebenheiten, zeigt die folgende Anmerkung.

*) Weil πληροφορεισθαι nicht von einer gewissen oder zuverläßigen Sache, sondern von einer gewis oder fest überzeugten Person (z. B. Röm. 4, 21. 14, 5.) gebraucht wird: so sind πεπληροφορημενα πραγματα nicht für gewis angenommene, zuverläßige Geschichten, sondern solche Dinge, die vor einem Theil der damaligen Christen verrichtet und ausgeführt worden sind, α ηρξατο ιησους ποιειν τε και διδασκειν (Apg. 1, 1.). Eben so steht πληροφορειν 2 Tim. 4, 5. für πληρουν. vergl. *Suiceri* Thes. eccles. T. II. col. 753.

gesehen und bedient haben (§. 57.), gegeben worden sey; so habe auch ich mich entschlossen, nach erhaltener genauer Einsicht, dir alles ordentlich zu beschreiben, damit du von der Zuverläßigkeit der Begebenheiten (§. 54.), von denen du gehöret hast, versichert seyn könnest". So wenig man aus dem επεχειρησαν v. 1. etwas zum Nachtheil der Vorgänger Lucä folgern kan *); so klar ist aus dem ganzen Zusammenhang, daß Lucas seine Arbeit eben aus dem Grunde **) für nothwendig hält, weil die frühere Geschichtschreiber, von denen er gleich zu Anfang spricht, manches nicht genau gewußt oder beschrieben haben (vergl. v. 3.), und also durch sie zwar viele Nachrichten von Jesu verbreitet, aber neue zuverläßige (v. 4.) Berichte nicht überflüßig gemacht worden seien. Wenn wir voraussezen, daß Theophilus viele griechische Uebersezungen des Evangelii Matthäi gesehen habe, welche aus verschiedenen interpolirten Abschriften des hebräischen Texts, zum Theil noch mit neuen Zugaben der Uebersezer, verfertiget waren: so ist leicht begreiflich, wie sehr diese Geschichten von einander abgegangen seyn, und wie vielfältig sie einander

*) S. Krebs und Lösner bey v. 1.

**) Hieraus erhellt, daß Lucas weder auf Marci Evangelium, das vielleicht Theophilus gar nicht kannte, noch auf Matthäi hebräischen unveränderten Text gesehen hat, den vielleicht Theophilus nicht bekommen oder auch nicht verstehen konnte. Die erstere Schrift hielt Lucas für so zuverläßig, daß er sie bei der seinigen zu Grund legte (§. 58.), und den zweiten Schriftsteller muste er als αυτοπτην και υπηρετην γενομενον τ λογ unter die gültige Zeugen (§. 57.) rechnen. Ueberdies war weder Marci Evangelium noch Matthäi unverfälschtes Original eine διηγησις καθως παρεδοσαν OI απ' αρχης ΑΥΤΟΠΤΑΙ, sondern κατα ΤΟΝ ΑΥΤΟΠΤΗΝ και ΥΠΗΡΕΤΗΝ τ λογ, πετρον (§. 56.) oder ματθαιον.

der widersprochen haben mögen, daß es wirkliches Bedürfnis für den Theophilus seyn konnte, von der Zuverläßigkeit der Geschichte Jesu, über die er so vielerley Nachrichten hatte (κατηχηθη *), durch eine sorgfältigere Erzählung eines ihm bekannten Mannes, der sich nach allem genau erkundigt hatte, überzeugt und aus seinen bisherigen Zweifeln herausgesezt zu werden. Für solche interpolirte Ausgaben des Evangelii Matthäi schikt sich wenigstens die Aufschrift (v. 1. f.): διηγησις, καθως παρεδωκαν ημιν οι απ' αρχης αυτοπται και υπηρεται γενομενοι τ̃ λογ̃, oder die gleichbedeutende (§. 57.): διηγησις κατα τ̃ς αποσολ̃ς, vorzüglich gut, da wir histo. risch wissen, daß eine solche interpolirte Ausgabe wirklich unter jenem Namen bekannt war. Das hebräische Evangelium, dessen sich die Nazarener bedienten, und welches, nach dem Hieronymus und vielen anderen, Matthäi Evangelium selbst war (§. 61.), hieß das Evangelium der Apostel (secundum Apostolos **), weil ***) dieses Evangelium der Nazarener oder †) Hebräer nicht das reine ††) Evangelium Matthäi, sondern mit vielen Zusä-

zen

*) Vergl. Kypke bey v. 4.

**) *Hieronymi* L. III. adv. Pelag. zu Anfang. Proem. Comm in Matth.

***) Vergl. Herrn Hofr. Michaelis Einl. S. 872. f.

†) S. den Hieronymus L. III. adv. Pelag. und Catal. script. voc. *Jacobus* und L. VI. in Ez. 18, 7. T. V. p. 366.

††) Es lag zwar Matthäi Original dabey zum Grund, und insofern konnte es ipsum hebraicum (authenticum) Matthaei heissen (§. 61.). Weil es aber nicht der unverfälschte Text Matthäi war, und auch die Zusäze nicht alle apostolisch, sondern öfters aus misverstandenen Reden der Apostel oder aus unzuverläßigen Nachrichten

zen *) bereichert war, welche aus den mündlichen Nachrichten verschiedener Apostel genommen waren, oder doch genommen seyn sollten. Aus dergleichen hebräischen Evangelien κατα τους δωδεκα, die im Grund vermehrte Ausgaben des Evangelii Matthäi waren, mögen nun auch die griechische διηγησεις κατα τους απ' αρχης αυτοπτας και υπηρετας του λογου, welche Theophilus kannte, entstanden seyn. Und an dieser Stelle setzt Lucas seine zuverläßigere Geschichte die theils aus den von Marcus schriftlich aufgezeichneten Nachrichten des Petrus (§. 58. 56.), theils aus den mündlichen Erzählungen anderer Apostel (§. 57.) genommen, und also eigentlich eine sichere διηγησις κατα τους απ' αρχης αυτοπτας και υπηρετας του λογου war. Matthäi unverfälschtes Original, das Lucas freilich zu Jerusalem (§. 57.) bey den Aposteln leicht hätte bekommen können, war zu seinem Zwek theils wegen des Unterschieds der Sprache **) (§. 61.), theils wegen der

mit

von ihrer Aussage genommen waren: so konnte man das Evangelium der Hebräer auch als ein unächtes Evangelium betrachten. S. Michaelis S. 895. ff.

*) Hieronymus selbst und vor ihm (Catol. voc. *Jacobus*) Origenes und Clemens von Alex. haben uns einige derselben aufbehalten. S. *Fabricii* cod. apocr. N. T. T. I. p. 361 — 368.

**) Daß schon damals eine getreue Uebersezung des Matthäus, etwa unser griechischer Text, vorhanden gewesen sey, läßt sich mit nichts erweisen. Lucas stimmt zwar mit unserer griechischen Version des Matthäus eben so wol, als mit dem Marcus, an vielen Stellen wörtlich überein. (s. *Millii* Prol. 116. Britt. theol. Magaz. B. 3. S. 840. ff. und Michaelis Einl. S. 793.) Hieraus folgt aber nicht sogleich, daß er jene, wie diesen (§. 58.), vor sich gehabt habe. Der griechische Uebersezer des Matthäus kan ja eben so wol die Evangelien des Marcus und Lucas zu Rath gezogen, und ihre Ausdrücke gebraucht haben, wenn sie seinem hebräischen Original entsprachen.

mit seiner Absicht (§. 63.) nicht zusammenstimmenden Ordnung der Erzälungen (§. 64) minder brauchbar, als das griechische, nach der Zeitfolge eingerichtete, Evangelium Marci.

§. 68.

Hingegen ist in der Folge durch eine getreue Uebersezung des hebräischen Evangelii Matthäi dafür gesorgt worden, daß auswärtige Leser auch Matthäi Schrift selbst gebrauchen, und sich durch den Augenschein überzeugen konnten, welche Erzählungen von dem Apostel selbst herrühren, und welche erst nachher, als wirkliche oder fälschlich vorgegebene Zusäze aus mündlichen Nachrichten der Augenzeugen, in Palästina nach und nach hinzugekommen und durch die bisher bekannte griechische Uebersezungen auch auswärts verbreitet worden seyen. Schon die innere Beschaffenheit unseres griechischen Textes ist von der Art, daß wir ihn als eine getreue, von fremden Zusäzen gereinigte, Uebersezung betrachten können (§. 67.), und das grosse Ansehen, in das sich unter so vielen *) anderen gerade diese Uebersezung allein gesezt hat, lässet ohnehin vermuthen, daß sie sich in Vergleichung mit dem Grundtext als die richtigste bewährt habe. Vielleicht hat auch der, freilich nachher unbekannt gewordene **), Name des Uebersezers, vielleicht noch überdies die Genehmigung eines Apostels ***) mit dazu beigetragen, daß diese Uebersezung bald den

*) S. Luc. 1, 1. 2. und den Papias (§. 67.

**) *Hieronymi* Catal. voc. *Matthaeus.*

***) Wenn Johannes bey der Ausgabe seiner Geschichte auch Matthäi Evangelium als eine in Klein-Asien bekannte Schrift vorausgesezt hat (§. 53.): so sezte ers ohne Zweifel in einer grie-

den Vorzug bekam, und daher in der Folge bey allen, uns bekannten, Uebersezungen, selbst der älteren syrischen †), zu Grund gelegt und von allen Kirchenvätern, die sich eines griechischen Texts bedienten, selbst den Justinus nicht ganz ausgenommen (§. 69. n. IV.), allein gebraucht wurde. Eben durch den frühzeitigen, alleinigen Gebrauch der auf uns gekommenen Uebersezung scheint es auch geschehen zu seyn, daß die viele Abschriften, die von andern Uebersezungen des (interpolirten) hebräischen Evangelii Matthäi verbreitet waren, sich all-

chischen Uebersezung voraus. Und dies war eben unsere Uebersezung, wenn man nicht den unwahrscheinlichen Fall annehmen will, daß man in Klein-Asien in den Jugendjahren des Irenäus und also noch zu Lebzeiten des Polykarpus (§. 53.) die, unter Johannis Augen und von ihm selbst gebrauchte, Uebersezung gegen eine andere vertauscht habe, und also Irenäus, der in den griechischen Ueberbleibseln seiner Schriften unseren Text des Matthäus vor Augen gehabt zu haben scheint, nicht an die ältere Uebersezung aus Johannis Zeit, sondern an die nachher in Asien üblich gewordene griechische Version gewöhnt worden sey.

†) War unsere griechische Uebersezung in Klein-Asien schon zu Johannis Zeiten üblich: so ist nun leicht begreiflich, wie sie bald — vielleicht durch einen Bekannten des Apostels (Neue Apol. der Off. S. 182. Anm. 16.) — auch in Syrien bekannt, und bey der syrischen Version zu Grund gelegt werden konnte. Als diese herauskam, mögen wol die Abschriften des unverfälschten ebräischen Evangelii Matthäi, die ausser Palästina nicht viel gelesen werden konnten, und in Palästina durch die erweiterte Ausgabe dieses Geschichtbuchs oder durch das Evangelium der Hebräer verdrängt waren, äusserst selten gewesen seyn. Was war also natürlicher, als daß sich der Syrer bey seiner Uebersezung lieber an den unverfälschten Text des Matthäus in der gangbaren griechischen Version, als an ein interpolirtes hebräisches Exemplar hielt, das er freilich in Palästina leicht hätte bekommen können? Man kan hieher anwenden, was Herr Ritter Michaelis vom Brief an die Hebräer schreibt (Erkl. Th. 1. S. 53. f.)

allmählig verloren haben, und zur Zeit des Hieronymus so ganz verdrungen waren, daß er eine neue griechische Uebersezung des Evangelii der Hebräer nicht für überflüßig ansah (§. 61.).

§. 69.

Von ganz eigener Art ist das Evangelium, dessen sich Justinus bedient hat. Aller Wahrscheinlichkeit nach liegt

1) das Evangelium der Hebräer dabey zu Grunde, wenn gleich der Hauptbeweis des sel. Stroth (Repertor. für bibl. und morgenl. Litterat. Th. 1. S. 21. ff.) durch die Bemerkung (§. 61.) geschwächt wird, daß die Fragmente bey Epiphanius, mit denen eine Citation des Justinus aus seinem Evangelium sehr genau übereinstimmt, nicht aus dem Evangelium der Ebioniten, sondern aus dem Evangelium der Elcesaiten genommen seien. Wenn freilich Epiphanius das Evangelium der Ebioniten oder Hebräer selbst vor sich gehabt hätte: so wäre geradezu erwiesen, daß die von Justinus angeführte Stelle der απομνημονευματων των αποστολων sich auch in dem Evangelium der Hebräer gefunden habe. Indessen lässet sich aus der Gegend, worin sich die Elcesaiten aufhielten, aus der Uebereinstimmung ihrer Grundsäze mit den jüdischen Meinungen der Ebioniten und Nazarener *), und selbst aus dem Namen, den sie ihrem Evangelium gaben **), so viel schliessen, daß sie bey ihrer Compilation vorzüglich auch das Evangelium der Hebräer werden gebraucht haben. Sie konnten also den, in Justins Evangelio befindlichen, Zusaz zu der himmlischen Stimme bey der Taufe Jesu: εγω σημερον γεγεννηκα σε, dennoch aus dem Evangelium der He-

*) S. Walchs Ketzergesch. Th. 1. S. 594. 593.

**) Εβραικον δε τυτο καλουσι, schreibt Epiphanius haer. 30. p. 64.

Hebräer gehabt haben, aus dem er auch gar wol (§. 49.) in die, von Wetzstein und Herrn Geh. KirchenR. Griesbach bey Luc. 3, 22. angeführte, Handschriften †) gekommen seyn könnte. Wir finden auch wirklich in dem Evangelium der Nazarener, oder Ebioniten, das Hieronimus übersezt hat, bey den Worten der himmlischen Stimme einen ähnlichen Zusaz. Wahrscheinlich hat die Beschreibung der Tauffe Jesu, die uns Hieronymus (bey Es. 11, 2.) aufbehalten hat, erst in späteren Zeiten diese Gestalt bekommen, nachdem die Palästinische Christen über der Geburt Jesu bereits uneinig geworden waren, und ihn zum Theil für einen leiblichen Sohn des Josephs und der Maria hielten ††). Eben um diesen zu widersprechen †††), scheint der andere Theil der Ebioniten oder Nazarener, der eine übernatürliche Empfängnis Jesu glaubte *), die Vorstellung **) angenommen zu haben, die auch in der angeführten Stelle des Nazarenischen Evangelii vorkommt, daß der H. Geist die Mutter Jesu sey. Aber selbst

†) Clemens von Alexandrien scheint nicht hieher zu gehören, da keine Spur einer wirklichen Beziehung auf Lucä Erzählung zu finden ist. Er sagt (L. I. paedag. c. 6. p. 92.) im allgemeinen: αυτικα γαρ βαπτιζομενω τω κυριω απ' ερανων επηχηθη φωνη μαρτυς ηγαπημενος, υιος μου ει συ αγαπητος, εγω σημερον γεγεννηκα σε, und er kan also die Worte eben so wol aus dem Evangelium der Hebräer, wie die Elcesaiten bey Epiphanius, oder aus dem Aegyptischen, wie Justinus (s. unten n. III.) genommen haben. Wenigstens kannte er diese beide Evangelien (L. I. Strom. p. 380. L. III. p. 465.).

††) s. *Justini* dial. c. Tryph. p. 267. und oben §. 38. unten §. 108.

†††) S. Herrn Gen. Sup. Herders Briefe zweener Brüder Jesu in unserem Kanon S. 67.

*) Walch a. a. O. S. 115.

**) Vergl. *Fabri* ii cod. apocr. N. T. T. I. p. 361. * s.

selbst durch die spätere Aenderungen leuchtet hindurch, daß in dem Evangelium der Hebräer bey den Worten der himmlischen Stimme ein Zusaz aus dem zweiten Psalmen üblich gewesen sey, der in der einen Ausgabe gelautet haben kan, wie ihn Justinus, Clemens von Alexandrien und die Elcesaiten anführen, und in einer anderen (§. 67.), wie ihn Hieronymus in dem von Berôa erhaltenen Exemplar las: tu es filius meus *primogenitus, qui regnas in sempiternum.* (Vergl. Ps. 2, 7. 6. 89, 27. ff.). So viel ist gewis, daß Matthäi Evangelium bey Justins απομνημονευμασι των αποστολων zu Grund lag, wie bey dem Evangelium der Hebräer (§. 61.), und daß Justins απομνημονευματα των αποστολων, gleich dem Evangelium der Hebräer (§. 67.), Zusäze hatten, welche man weder bey Matthäus noch bey einem anderen Evangelisten findet. Von dem lezteren kan man sich aus S. 15. f. der angeführten Abhandlung des sel. Stroth überzeugen. Und das erstere beweisen die Allegate des Justinus aus seinem Evangelium, die wir entweder nur bey Matthäus †) oder doch bey ihm allein unter denselbigen Umständen antreffen, wie z. B. die Versuchung, die bey Lucas (4, 7.) die zweite ist, in den απομνημονευμασι των αποστολων, wie bey Matthäus (4, 9.), die lezte ist. (Dial. c. Tryph. p. 33.). Da nun Justinus überdies aus Palästina gebürtig war, und in diesem seinem Vaterlande zum Christenthum bekehrt wurde ††), da endlich das Evangelium, das er gebraucht, gerade den Namen (απομνημονευματα

ΤΩΝ

†) S. Nevertok. Th. 1. S. 41. ff. Matth. 1, 2. 5, 16. 20. 22. 28. 34. 37. 41. 6, 1. 7, 15. 19, 12.

††) Neue Apol. der Off. S. 305. f.

ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ) führt, welcher den, in Palästina üblichen, interpolirten Abschriften des Evangelii Matthäi, oder dem Evangelium der Hebräer, gewöhnlich pflegte gegeben zu werden (§. 67): so ist allerdings höchst wahrscheinlich, daß Justins Evangelium eine gewisse Ausgabe des Evangelii der Hebräer gewesen sey.

II.) Damit streiten die Stellen nicht, welche Justins Evangelium aus dem Marcus, Johannes und Lucas zu haben scheint. Denn er führt zwar

1.) eine Stelle des Marcus an (§. 56.), aber eine genauere Betrachtung seiner Worte (Dial. c. Tryph. p. 333. f.) wird es klar machen, daß er seine Erzälung nicht aus den απομνημονευμασι των αποστολων genommen, sondern das Evangelium Marci selbst gebraucht habe. Seine Worte sind diese: „wenn es heisset, daß er (Christus) einem seiner Apostel den Namen Petrus gegeben habe, und wenn in seinen απομνημονευμασι geschrieben steht, daß so wol dieses geschehen, als auch anderen, die zween Brüder, des Zebedäus Söhne, waren, der Name Boanerges, das, Donnerkinder (ο εστιν, υιοι βροντης, eben wie Marc. 3, 17.), von ihm gegeben worden sey: so war dies ein Beweis, daß er derjenige sey, von welchem auch Jakob den Beinamen Israel erhalten hat." Die Worte: και γεγραφθαι εν τοις απομνημονευμασιν αυτε γεγενημενον και τετο, würden ganz überflüßig seyn, wenn Justinus beide Nachrichten von dem Zunamen Petrus und von dem Zunamen Boanerges aus den απομνημονευμασι των αποστολων genommen hätte. Und er nennt auch diese so oft angeführte Schrift niemalen απομνημονευ-

ματα χριστε oder Πετρε, wie er sie, unter jener Voraussezung, genannt haben müste. Ohne Zweifel ist also aus den απομνημονευμασι, die Justinus gewöhnlich gebraucht, und die er auf derselbigen Seite 333. schon zum zweiten male angeführt hatte, blos der erste, auch anderwärts (S. 327.) daraus bemerkte, Saz genommen, daß Christus einem seiner Jünger den Beinamen Petrus gegeben habe. Hierauf wird diese Nachricht von Petrus aus den απομνημονευμασι des Petrus selbst, oder (§. 56.) aus Marci Evangelio, bestätiget, und noch der neue Umstand hinzugesezt, daß Jesus auch den Söhnen Zebedäi einen Beinamen gegeben habe.

2.) Auch dies ist unerweislich, daß in die απομνημονευμασι των αποστολων Stellen des Johannes eingerükt gewesen seien. Was Justinus S. 76. 324. 332. von der Theilung der Kleider Jesu angeführt, findet sich alles bei Matthäus 27, 35. und gerade den Unterschied, den Johannes allein zwischen den verschiedenen Stücken der Kleidung Jesu macht, vermissen wir bei dem Justinus. Auf die sehr natürliche Allegation des 22sten Psalmen, die überdies nach der gewöhnlichen Lesart auch bei Matthäus vorkommt, hätte ein Schriftsteller, der mit Anwendungen der Stellen des A. B. auf die neutestamentliche Schriften so freigebig ist, gar wol von selbst kommen können. Eben so wenig lässet sich darthun, daß die Worte: εκ ειμι ο Χριστος, αλλα φωνη βοωντος, welche S. 316. dem Täuffer in den Mund gelegt werden, gerade aus Joh. 1, 20. 23. genommen seien. Sie können entweder einer der Zusäze (n. I.) seyn, womit der Text Matthäi in dem Evangelium der Hebräer bereichert war, oder sind sie

ein erläuternder Zusaz des Justinus selbst, der sich überhaupt in dieser Erzälung von dem Täuffer nicht an die Worte seiner απομνημονευματων των αποστολων gebunden hat *). Wenigstens war er durch die aus Luc. 3, 15. **) genommene (n. 3.) Nachricht seines Evangelii, daß man von dem Täuffer vermuthet habe, er möchte Christus seyn, allerdings berechtiget (vergl. Apg. 13, 25.), die Worte des Johannes (Matth. 3, 11.), die er auch wirklich zum Beweis anführt: ηξει ο ισχυροτερος μου, ου εκ ειμι ικανος τα υποδηματα βαστασαι, für eine Erklärung aufzunehmen, daß Johannes sich nicht für Christum, sondern blos für einen vor ihm hergehenden Diener, oder, wie es Justin aus Matth. 3, 3. ausdrükt, für φωνην βοωντος angesehen habe. Den meisten Schein hat die angebliche Allegation (S. 94.) aus Joh. 3, 3. Justinus erzält, daß „die Christen ihre Proselyten ans Wasser führen, wo sie, wie die ältere Christen, wiedergeboren werden (αναγεννωνται). Man tauffe sie nemlich alsdann auf den Namen Gottes, des Vaters und HErrn aller Dinge, und unseres Heilandes, Jesu Christi, und des h. Geistes (vergl. Matth. 28, 19.). Denn Christus habe selbst gesagt: αν μη αναγεννηθητε, ου μη εισελθητε εις την βασιλειαν των ουρανων. Daß es aber denen, die einmal geboren sind, unmöglich sey, (εις τας μητρας των τεκουσων εμβηναι), in Mutterleib zu gehen, (und folglich von einer anderen Wiedergeburt, der Tauffe, die Rede seyn müsse,) begreiffe jedermann."

*) Man sehe z. B. die aus Matth. 3, 4. genommene Beschreibung der Lebensart Johannis.

**) Eben aus Lucas (v. 21. 23.) scheint auch die Nachricht zu seyn, daß der zum Jordan gekommene Jesus für einen Sohn des Zimmermanns gehalten worden sey.

mann." Ohne Zweifel las Justin in seinem Evangelium, bei welchem Matthäus zu Grund lag n. I.), die Worte 28, 19. auf die er sich auch nicht undeutlich beziehet. Aber die Nothwendigkeit der (Taufe, oder der) αναγεννησις an einem Orte, da Wasser ist, glaubte er noch viel nachdrüklicher in dem Ausspruch Christi zu finden, welchen zwar Johannes auch erzält, der aber auch unter den Zusäzen des Evangelii der Hebräer zu dem Matthäus (n. I.) gewesen seyn muß. Wenigstens ist der Ausdruk την βασιλειαν ΤΩΝ ΟΥΡΑΝΩΝ dem Johannes eben so fremd, als gewöhnlich er dem Matthäus, und aus demselben dem Evangelium der Hebräer ist, welches ihn wirklich auch in solchen Stellen scheint beibehalten zu haben *), wo ihn unsere griechische Uebersezung des Matthäus durch βασιλεια ΤΟΥ ΘΕΟΥ gegeben hat. Uebrigens muß die mündliche Nachricht, aus welcher das Evangelium Matthäi in der erweiterten Ausgabe, oder in dem Evangelium der Hebräer — vielleicht bei 28, 19. — mit jenem Ausspruch Christi bereichert worden ist, nicht die ganze, von Johannes K. 3. beschriebene, Geschichte enthalten haben. Sonst hätte sich Justinus den Beweis, daß αναγεννηθηναι auf die Taufe zu beziehen sey, ersparen können, wenn er die Worte Jesu sogleich nach Joh. 3, 5. angeführt hätte. Hingegen ist

3.) unläugbar, daß viele Stellen aus Lucas in die απομνημονευματα των αποστολων eingetragen waren. Aus ihnen führt Justin die, allein bey Matthäus befindliche, Stelle 5, 20. Mit so vielen Worten an, und in eben den-

*) Vergl. *Fabricium* S. 365. * mit Matth. 19, 24.

denſelbigen ſtund auch (S. 333.) das lezte Wort Jeſu am Kreuz (Luc. 23, 46.). Bey Matth. 7, 22. f. war nicht nur vor dem προφητευσαμεν και δαιμονια εξεβαλομεν (S. 301.) και δυναμεις εποιησαμεν (S. 64.) aus Luc. 13, 26. εφαγομεν και επιομεν eingerükt (S. 64. 301.), ſondern auch am Ende aus v. 28. der Ausſpruch angehängt: τοτε κλαυθμος εσαι και βρυγμος των οδοντων (S. 64.). Bey Matth. 11, 12. ff. las Juſtin aus Luc. 16, 16. ο νομος και οι προφηται μεχρι ιωαννε, und dann folgte aus Matth 11, 12. 14. f. τε βαπτιζε, εξοτε (Luc. απο τοτε) η βασιλεια των εραγων βιαζεται και βιασαι αρπαζεσιν αυτην, και ει θελετε u. ſ. w. (S. 271.) Mehrere Beiſpiele giebt Herr M. Paulus in ſeinen exegetiſch-critiſchen Abh. S. 25. f.

Demnach ſind Juſtins απομνημονευματα των αποστολων wirklich eine Art von Harmonia evangelica, wie Herr M. Paulus S. 31. annimmt. Nur waren ſie nicht Harmonie unſerer vier Evangelien — denn Marcus und Johannes ſcheinen darin ganz übergangen zu ſeyn n. I. 2.) — ſondern vielmehr eine Harmonie des Evangelii der Hebräer (n. I. und des Lucas (n. II. 3.), die vielleicht erſt Tatianus, ein Schüler Juſtins, durch Zuſäze aus Marcus und Johannes zu einem δια τεσσαρον, oder, wenn man den beym Evangelium der Hebräer zu Grund liegenden, Matthäus, und die Zuſäze zu Matthäus im Evangelium der Hebräer beſonders zälen will, zu einem δια πεντε *) gemacht hat. Nun konnte Juſtin ſein Evangelium eben ſo wol ευαγγελια (S. 98.) als ευαγγελιον (S. 227.) nen-

*) ſ. *Fabricium* p. 379. c.).

nennen, weil es wirklich zwey verschiedene Evangelien in sich faßte, die aber in Einen Zusammenhang gebracht waren. Am gewöhnlichsten heißt es απομνημονευματα των αποστολων, weil das in Palästina übliche Evangelium der Apostel wirklich die Grundlage davon war (n. I.), und auch das damit verglichene Evangelium Lucä schon zu den Zeiten des Justinus *) als das Evangelium eines Apostels — des Apostels der Heiden — betrachtet wurde. Insofern aber Lucas Gefährte eines Apostels war, konnte von den, aus seiner Geschichte und dem Evangelium der Zwölfe zusammengesezten, απομνημονευμασι auch gesagt werden (S. 331.), daß sie von Aposteln Jesu und ihren Gefährten verfaßt seien.

III.) An Christen aus den Juden und Samaritern, die zu Justins Zeiten **) erklärte Gegner der Christen aus den Heiden, und ihres Apostels ***) waren, müste es freilich sehr befremdlich auffallen, wenn sie das Evangelium des Gefährten Pauli, das noch überdies für Pauli Evangelium gehalten wurde, mit dem ihrigen vereiniget hätten. Allein Justinus gehörte nicht zu den Christen aus den Juden oder Samaritern, von denen er gar nicht günstig urtheilt (S. 88. 266.); sondern er stammte von den Heiden ab (S. 287. 359), die sich seit dem ersten jüdischen Kriege in Samarien, besonders zu Flavia Neapolis (S. 53.) niedergelassen hatten. Und für

*) (Vergl. oben §. 55. mit *Justini* Apol. II. p. 70. 92. *Euseb.* L. IV. c. IX.

**) Vergl. Repertor. Th. 1. S. 5 — 7.

***) Iren. B. 1. K. 26. §. 2.

für solche Christen aus den Griechen war nun eine griechische*) Uebersezung des in ihrem Lande üblichen Evangelii der Hebräer um so angemessener, wenn dabey auch das, für Heiden bestimmte (§. 57.), Evangelium des Gefährten Pauli benüzet war. Hiedurch erhielt es für Christen aus den Heiden, die auch Paulum unter die Apostel zälten, erst einige Vollständigkeit, die auch Justinus an seinem Evangelium zu rühmen scheint, wenn er einmal (S. 75.) eine Stelle daraus (vergl. Luc. 1, 31. f. Matth. 1, 20. f.) mit dem Beysaz anführt: ως οι απομνημονευσαντες ΠΑΝΤΑ τα περι τε σωτηρος ημων ιησε χριστε εδιδαξαν. Ob übrigens diese Uebersezung des Evangelii der Hebräer in Palästina selbst gemacht worden ist, nachdem einmal unter den neuen heidnischen Einwohnern dieses Landes eine christliche Gemeinde entstanden war, oder ob diese Harmonie anderwärts verfertigt, und nur in Palästina gebraucht worden ist, lässet sich nicht zuverläßig entscheiden. Doch sey mir erlaubt, eine Vermuthung vorzutragen. Das Evangelium, worauf sich der falsche Clemens 2 Kor. §. 10. beruft, scheint von eben der Art zu seyn, wie des Justinus απομνημονευματα των αποστολων. So frey dieser Schriftsteller in seinen Citationen ist, so leuchtet doch so viel hindurch, daß die Aussprüche Christi, auf die er sich beziehet, entweder gar nicht in unseren Evangelien stehen, (§. 4. f. 10. 12.), oder sich immer bey dem, im Evangelium der Hebräer zu Grund liegenden, Matthäus (9, 13. 12, 50. 16,

*) Bey den Büchern des A. B. hält sich Justinus an die 70, und wahrscheinlich würde ihm seine Unkunde des Hebräischen (vergl. S. 331.) auch den, in Palästina gewöhnlichen, syrochaldäischen Text des Evangelii der Hebräer unbrauchbar gemacht haben.

16, 26.), oder doch bey dem, in Justins Evangelio zugleich gebrauchten, Lucas (16, 13.), zum Theil bey Matthäus (10, 32. 7, 21.) oder Lucas (16, 10 — 12.) allein finden (§. 2. 11. 6. 3. 10.). Unter den Allegaten der ersten Gattung ist eines (§. 5,) das ganz im Geschmak des Evangelii der Hebräer ist, das zum Theil Merkmale einer Vergleichung des Lucas enthält, und beinahe eben so in Justins Evangelio stand. Aus Gelegenheit der Stelle Matth. 10, 16. 28. muß in dem Evangelium des Pseudo-Clemens ein Gespräch zwischen Petrus und Christus erzählt worden seyn *). Petrus soll auf die Rede Jesu: εσεσθε ως αρνια εν μεσω λυκων, geantwortet haben: εαν εν διασπαραξωσιν οι λυκοι τα αρνια; worauf endlich Jesus gesagt habe: μη φοβειθωσαν τα αρνια (vergl. Luc. 12, 32.) τες λυκες μετα το αποθανειν αυτα, και υμεις μη φοβειθε τες αποκτεινοντας ΥΜΑΣ **) και ΜΗΔΕΝ υμιν ΔΥΝΑΜΕΝΟΥΣ ΠΟΙΕΙΝ (vergl. v. 4.), αλλα φοβειθε τον ΜΕΤΑ ΤΟ ΑΠΟΘΑΝΕΙΝ υμας εχοντα εξεσιαν (v. 5.) ψυχης και σωματος (vergl. Matth. 10, 28.) τε βαλειν εις γεενναν (vergl. Luc. 12, 5.) πυρος. Nun vergleiche man, wie ähnlich sich die alte Harmonie des Evangelii der Hebräer und des Lucas bey Justin (S. 66.) ausdrükt: μη φοβειθε τες αναιρεντας ΥΜΑΣ και μετα ταυτα ΜΗ ΔΥΝΑΜΕΝΟΥΣ ΤΙ ΠΟΙΗΣΑΙ, φοβηθητε δε τον ΜΕΤΑ

*) Wie sehr das Evangelium der Hebräer dergleichen Umständlichkeit liebe, und wie gern es insbesondere den Petrus auftreten lasse, kan man bey *Fabricius* p. 365. 368. 365. * sehen.

**) Die Lesart υμας für το σωμα (Luc. 12, 4.) findet sich auch bey Tertullian L. IV. adv. Marc. c. 28.

ΜΕΤΑ ΤΟ ΑΠΟΘΑΝΕΙΝ δυναμενον και ψυχην και σωμα εις γεενναν εμβαλειν. Wenn man bedenkt, wie viele Freiheiten sich Pseudo-Clemens und Justin *) in ihren Anführungen nehmen: so wird man die Vermuthung nicht ganz unwahrscheinlich finden, daß die Allegationen des Clemens **) und Justinus aus Einem Evangelio geflossen seien. Vermittelst dieser Voraussezung läßt sich das Vaterland der Harmonie, welcher sich Justin und andere Palästinische Christen aus den Heiden bedienten, mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmen. Unter den Aussprüchen Christi, welche Pseudo-Clemens — wahrscheinlich aus seinem Evangelium — anführt, ist einer (§. 12), den Clemens von Alexandrien (L. III. Strom. p. 465.) in dem Evangelium der Aegyptier gelesen hat. Vielleicht ist also die, von Pseudo-Clemens und Justin gebrauchte, Harmonie des Evangelii der Hebräer und des Lucas im Grunde nichts anders, als das Evangelium der Aegyptier, und das Evangelium der Hebräer erhielt den Namen des Evangelii der Aegyptier, weil es in Aegypten (etwa zu Alexandrien) ins Griechische übersezt, und durch Vergleichung des Lucas bereichert worden ist. Unrichtige Anekdoten konnte das Evangelium der Hebräer (§. 67.), und also auch das daraus verfertigte Evangelium der Aegyptier, schon

*) Siehe im Revert. Th. 1. S. 41. ff. Matth. 1. f. 3, 4. 14, 3. ff. 16, 17. f. 25, 15. ff. 26, 26. ff. 27, 14. 39. f. und besonders diejenige Stellen, welche von Justin mehrere male angeführt werden, und das einemal so, das andere mal anders lauten. S. a. a. O. S. 14. 49. m). 50. q. 51. r). 55. l. n.). Vergl. auch noch Matth. 11, 27. in Justins Apol. II S. 95. mit S. 96. und Dial. c. Tryph. p. 320. wie auch Matth. 4, 10. S. 331. mit S. 354.

**) Siehe oben die Worte: μη φοβειδε τους αποκτεινοντας u. s. w.

schon in den früheren Abschriften haben. Doch scheinen die Kezereien, welche man in späteren Zeiten in dem Evangelium der Aegyptier gefunden haben will *), in Justins Abschrift noch nicht gestanden zu seyn. Ohne Zweifel hat dies Evangelium eben so wol, als das Evangelium der Hebräer **), auch in den späteren Abschriften noch manche neue Zusäze erhalten. Dem sey wie ihm wolle, so ist

IV.) gewis, daß Justins απομνημονευματα των αποστολων jünger sind, als das, bey ihrer Verfertigung benüzte n. II. 3.), Evangelium Lucä, und sehr wahrscheinlich, daß sie erst nach der Ausgabe (§. 68.) unseres griechischen Textes des Matthäus herausgekommen sind, mit dem sie öfters (z. B. 2, 6. 3, 11. f. 5, 20. 7, 19. 8, 11. f. 11, 12. 14. f. 16, 4. 17. 11 — 13. Repert. Th. 1. S. 43. ff. ***) wörtlich übereinstimmen. Ohne Zweifel würden wir viel mehrere Beispiele dieser Uebereinkunft geben können, wenn Justin genauer bey den Worten seines Evangelii geblieben, und noch so frei zu allegiren gewohnt wäre n. III.).

§. 70.

Nach den bisherigen Bemerkungen ist nichts wahrscheinlicher, als daß die Evangelien, welche Johannes in dem seinigen vorausgesezt hat (§. 52.), gerade unsere drey Evangelien gewesen seien. Matthäus hat vor dem Lucas (§. 67.), und

*) S. *Fabricium* p. 336. * 337.

**) Vergl. §. 69. n. I. und den Hieronymus bey *Fabricius* p. 337. f.

***) Vergl. auch Herrn Geh. KirchenR. Seilers Theol. krit. Betr. neue Schriften B. 7. S. 160. ff.

und Marcus vor beiden (§. 62. 58.) geschrieben. Des Marcus Evangelium ist nach aller Wahrscheinlichkeit in Jerusalem selbst von dem besonderen Bekannten des Johannes (Apg. 3. f. vergl. §. 65. n. 32.) veranstaltet (§. 59.), und Matthäi Schrift eigentlich für Palästina aufgesezt worden (§. 61.) Beides scheint um die Zeit geschehen zu seyn (§. 59. 62.), von der uns Lucas Apg. 11. f. einige Nachrichten aufbehalten hat, also noch vor der Streitfrage K. 15, bey deren Untersuchung Johannes noch in Jerusalem war (Gal. 2, 9.). Die beiden ersten Evangelien musten demnach Johanni gleich bey ihrer Entstehung bekannt werden. Gesezt also, man habe in der nicht unbeträchtlichen Zwischenzeit zwischen den Apg. 11. 12. erzählten Begebenheiten oder zwischen der Ausgabe der Geschichten Marci und Matthäi, und zwischen der Ankunft des Johannes zu Ephesus, welche nicht einmal so schnell auf Apg. 15. gefolget ist *), von Marci und Matthäi Evangelien in Klein-Asien gar nichts erfahren, welches wenigstens von des Marcus griechischer Schrift nicht wahrscheinlich ist: so musten doch beide Evangelien dem Apostel Johannes bey seinem Aufenthalt zu Ephesus, wo er seine Geschichte verfaßt hat (§. 53. 61.), längst bekannt seyn, und sie konnten es also durch ihn auch in Asien werden. Vielleicht hat unsere griechische Uebersezung des Matthäus ihr grosses Ansehen (§. 68.) eben daher erhalten, daß sie von Johannes — zwar nicht verfertiget **), aber doch — aus der von ihm mitge-

*) Neue Apol. der Off. S. 272 ff.

**) S. Herrn Ritter Michaelis Einl. S. 826. f. und Herrn Hartwigs Apol. der Apokal. Th. 4. S. 125. Mit dem Theophylactus und dem cod. Reg. 2871. (s. *Simon* hist. crit. du texte du N. T. p. 102.), welche den Johannes zum Uebersezer des Matthäus ma-

mitgebrachten hebräischen Abschrift des Evangelii Matthäi veranstaltet worden ist. Daß der Uebersezer den Lucas zu Hülf genommen hat (§. 67.), beweiset nichts gegen die Hypothese. Ist Lucas Evangelium zu Anfang der ersten Gefangenschaft Pauli in Rom (§. 57.), und also zu einer Zeit geschrieben, da neben dem Lucas (Kol. 4, 14.) mehrere Asiatische Christen bey dem gefangenen Paulus waren (v. 9. 12. Eph. 6, 21. f. vergl. Apg. 20, 4.), die zum Theil noch während des Aufenthalts Pauli zu Rom nach Asien zurükgiengen (Eph. 6, 21. f. Kol. 4, 9. Philem. 10. ff.), und die Briefe an die Epheser, die Kolosser und den Philemon überbrachten: so ist begreiflich genug, wie Lucä Geschichte gar bald in Asien bekannt und bey der griechischen Uebersezung Matthäi benüzt werden konnte. So viel ist gewis, daß Lucä Geschichte so wol, als die beide andere Lebensbeschreibungen Jesu, bey der Ausgabe des Evangelii Johannis, die erst nach Pauli und Petri Tode erfolgte *), in Asien, wo Johannes seine Geschichte schrieb, längst bekannt und im Gebrauch seyn konnte. Da Johannes einmal in seinem Evangelium gewisse andere als bekannt annimmt (§. 52.), da die unsere wirklich nicht lang nach dem Tode des Apostels in Asien üblich waren (§. 53.), und auch zur Zeit der Ausgabe seines Evangelii gar wol in Asien bekannt seyn konnten (§. 70.), da endlich auch ihre innere Einrichtung mit der Voraussezung zusammenstimmt (§. 53.), daß Johan-

chen stimmt auch eine Wolfenbüttelische Handschrift aus dem eilften Jahrhundert überein. S. Herrn Consistorial-Rath Knittels Neue Kritiken über den berühmten Spruch: drey sind, die da zeugen im Himmel ꝛc. S. 369. f.

*) Repertor. Th. 14. S. 181. f.

Johannes sie vor Augen gehabt habe: so müsten wir äusserst willkührlich handlen, wenn wir nun schlechterdings, statt der wirklichen und in aller Rükſicht zu unsrer Frage passenden Evangelien, gewisse andere voraussezen wollten, von deren Verfassern, Datum, Inhalt und Gebrauch wir gar nichts wissen. Die apokryphische Evangelien geben uns wenigstens keinen Grund *), an dem frühen Daseyn und ausgebreiteten Gebrauch der drey ersten Geschichtbücher in unserem Kanon zu zweifeln, sondern, so weit wir einige Kenntnis von ihnen haben, sezen sie immer das Daseyn und Ansehen eines oder des anderen von unseren Evangelien voraus, und von den übrigen, die wir gar nicht oder blos dem Namen nach kennen, lässet sich wenigstens auch nicht behaupten, daß es mit ihnen eine ganz andere Beschaffenheit gehabt habe, und sie von unseren Evangelien unabhängig oder von gleichem Werth mit ihnen gewesen seien. Bey den von Lucas 1, 1. f. erwähnten Lebensbeschreibungen Jesu, und überhaupt in dem Evangelium der Hebräer, oder der Nazarener und (§. 61.) Ebioniten, oder der Zwölfe, lag Matthäi Evangelium zu Grund (§. 67.) das Evangelium der Aegyptier scheint eine Harmonie des auf Matthäus gebauten Evangelii der Hebräer und des Lucas gewesen zu seyn (§. 69. n. III.). Tatians διὰ τεσσάρων, das Theodoret in mehreren Kirchen gefunden hat **), sezt unsere dabey gebrauchte vier Evangelien ***), und vielleicht auch das aus Matthäi

*) Vergl. Hierokles, oder Prüfung und Vertheidigung der christl. Rel. angestellt von den Herren Michaelis, Semler, Leß und Freret S. 278. ff.

**) S. *Fabricium* p. 378. ſs.

***) S. Herrn. D. Semlers Gesch. der christl. Glaubenslehren vor Baumgartens Unters. theol. Streitigk. B. 1. S. 37.

Matthäi Geschichte entstandene Evangelium der Hebräer voraus (§. 69. n. 2.). Das von Epiphanius für ebionitisch ausgegebene Evangelium war wiederum Compilation aus unseren Evangelien und dem Evangelium der Hebräer (§. 61.). Das Evangelium Petri, das Serapion bey den Doceten in Cilicien antraf *), war ohne Zweifel ein verfälschtes Evangelium Marci. Wenigstens ist bekannt, daß Marci Evangelium als ein Evangelium Petri angesehen wurde **), und daß es gewisse Gnostiker gab ***), welche des Marcus Evangelium vorzogen. Der Verfasser des Protevangelii Jakobi legte offenbar bey seinem Gedicht das ächte (§. 57.) Protevangelium Jakobi (Luc. 1. 2.) und seines Bruders, des Matthäus, (K. 1. f.) zu Grund †). u. s. w.

§. 71.

Daß Johannes unmittelbar vor der Ausgabe seines Evangelii die drey frühere Lebensbeschreibungen Jesu ausdrüklich gebilliget habe, beruhet freilich auf einer falschen ††) Sage beim Eusebius (B. 3. K. 24. S. 95), die Hieronymus (Catal. script. eccl. voc. *Joannes apostolus*) mit eben der Sorglosigkeit wiederholt hat, wie er auch die Fabel von dem feierlichen Fasten, das vor der Ausgabe des Evangelii Johannis vorhergegangen seyn soll †††), nachgeschrieben hat (Proem. in Matth.). Wenn die drey erste Evangelien zu der Zeit, als Johannes das seinige schrieb, unter den asiatischen Christen

*) S. *Fabricium* a. a. O. S. 374. *) ff.
**) A. a. O. S. 375. *) f. und oben §. 54. 56.
***) Iren. B. 3. K. 11. §. 7.
†) S. *Fabricium* p. 92 ſs. 98. 113. ſs.
††) Repertor. Th. 14. S. 178 ff.
†††) S. *Stoſch* Commentat. de LL. N. T. can. p. 181.

Christen bereits so bekannt und üblich waren, daß sie der Apostel in seiner Geschichte voraussezen konnte: so bedurften sie wol hier keiner ausdrüklichen Genehmigung und Empfehlung mehr. Indessen ist es eine merkwürdige Bestätigung unserer, aus anderen Gründen (§. 67. 60.) erhaltenen, Ueberzeugung von der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der drey früheren Evangelien, wenn die asiatische Gemeinden, zu einer Zeit, da sie noch unter der unmittelbaren Leitung des vertrautesten Apostels Jesu standen, eben jene drey Bücher, und zwar den Matthäus nach unserer griechischen Uebersezung (§. 68.), gebraucht haben, und wenn Johannes bey der Ausgabe seines Evangelii den Gebrauch der drey übrigen vorausgesezt (§. 70.), und diese Schriften gleichsam als Theile des ganzen betrachtet hat, zu dem er nun, um der in Asien verbreiteten Irrthümer willen, einen, dem damaligen Zustande des Christenthums in Asien besonders angemessenen, Zusaz liefern wollte (§. 52.)

§. 72.

Wir mögen auf den polemischen oder historischen Zwek des Evangelii Johannis sehen; so können wir es durchaus nicht als einen Aufsaz (§. 2.) betrachten, der eigentlich zum Gebrauch christlicher Missionarien unter den unglaubigen Juden bestimmt gewesen sey. Es bestreitet nicht blos Juden, sondern auch eine gewisse Sekte der Christen aus den Heiden (§. 51. 38.)' und die Juden, mit denen es zu thun hat, sind nicht Juden überhaupt, wie sie den Missionarien vorkommen konnten, sondern eine bestimmte Parthey der Juden, welche den Täuffer Johannes für den Messias hielt (§. 4.). Ueberdies ist Johannes

Evan-

Evangelium nicht einmal eigentlich für jene Gegner des Apostels, sondern nur aus ihrer Veranlassung für die apostolische Christen in Asien geschrieben. Wenigstens ist der erste Brief Johannis, dessen unzertrennlicher Zusammenhang mit dem Evangelium im zweiten Abschnitt gezeigt werden soll, für Christen bestimmt, welche das rechte Evangelium angenommen hatten, an Jesum glaubten, und in dieser Gesinnung wider die Anfälle der Verführer befestiget werden sollten (2, 13 — 28. 4, 1 — 4. 5, 13.). Der Zwek des Evangelii (20, 31.) war also nicht (1 B. 2, 21.), die nächste Leser erst zum Glauben an Jesum und der damit verbundenen Seligkeit zu bringen, sondern sie zu versichern, daß sie auf dem rechten Wege (v. 21), und bey ihrem Glauben an den Sohn Gottes selig seien ταυτα εγραψα υμιν, ινα ειδητε οτι ζωην εχετε αιωνιον οι πιστευοντες εις το ονομα τε υιε τε Θεε 5, 13.), daß sie, so lieb ihnen ihr ewiges Wol sey (2, 25.), bey der alten Wahrheit, die sie längst kennen, verbleiben (v. 24.), und ja nicht glauben sollen, die Wahrheit erst von den lügenhaften (v. 22.) Verführern (v. 26.) lernen zu müssen (v. 27). Ινα πιστευητε (Joh. 20, 31. 19. 35.) heißt nemlich: daß ihr — der gegenseitigen Bemühungen der Verführer ungeachtet — fernerhin, wie bisher, glaubet, Jesus sey Christus, der Sohn Gottes, daß ihr in dieser eurer Ueberzeugung immer mehr befestiget werdet (vergl. 11, 15. 2, 11.). Nur von solchen Lesern — nicht von Unchristen, unter welche erst Missionarien gehen sollten — konnte Johannes die genaue Bekanntschaft mit Jesu Geschichte fordern, die er in seinem Evangelium voraussezt (§. 52.). Freilich kan er von der Geschichte Jesu nicht die niedrige Begriffe gehabt haben, welche man zum Theil auch

in

in den Schriften angesehener Gelehrten findet †). Sonst würde wol der Gebrauch der drey ersten Geschichtbücher in unserem Kanon (§. 70.), die kaum für unglaubige Juden gut genug seyn sollen ††), unter den Christen in Asien, welche des Apostels besonderer Leitung genossen, nicht so sehr in Uebung gewesen seyn, daß Johannes ihren Inhalt, bis auf die kleinste Umstände hinaus (§. 52.), als bekannt voraussezen konnte. Noch viel weniger würde er es sich bey seiner Widerlegung der Johannes-Jünger und Cerinthianer zum besonderen Zwek (§. 52.) gemacht haben, die historische Kenntnisse seiner christlichen Leser zu erweitern und zu bereichern. Ist die Geschichte Jesu, die doch Paulus in seinem erhabenen System *) so gut, wie (1 Kor. 15, 11.) die Apostel der Juden (z. B. Apg. 10, 36. ff.), zu Grund gelegt hat (1 Kor. 15, 1 — 8.**), eine wahre Geschichte: so muß es auch für den erleuchteten Christen der Mühe werth seyn zu betrachten, was der Weiseste für gut fand auf so ausserordentliche Art zu veranstalten, und der Tadel fällt auf Gott selbst zurük, wenn man die Erzälung seines grossen Werks als Hindernis der moralischen grösseren Beschäftigung eines Christen ansieht. Vergl. Anm. zu Matth. 26, 13.

†) Vergl. Herrn Toblers Gedanken und Antworten zur Ehre J. C. und seines Reichs S. 119. ff. und Herrn Heß über die Lehren, Thaten und Schikfale unsers HErrn Vorr. S. IX. ff.

††) S. Herrn D. Semlers Paraphr. in Ep. II. Petr. & Jud. Praef. 2. 4. Zus. zu Townsons Abk. über die vier Evang. Th. 1. S. 41. f. 141. 145. f.

*) A. a. O. S. 127.

**) S. Herrn. D. Nösselts Prolus. de perfectione christianorum antijudaica 1784. p. XIV. f.

Zweiter

Zweiter Abschnitt.

Ueber die Briefe Johannis.

§. 73.

Dionys von Alexandrien bezweifelt *) die Aechtheit der Apokalypse, weil sie dem Evangelium und dem ersten Briefe Johannis nicht so ähnlich ist, wie diese beide Schriften unter einander selbst sind. Aber er scheint mir recht so zu verfahren, wie wenn man dem Apostel Paulus seine Briefe an die Korinthier absprechen wollte, weil sie dem Brief an die Epheser nicht so ähnlich sind, wie der Brief an die Kolosser. Man muß sich gar nicht vorstellen, daß Johannes immer nur die Gedanken und Ausdrücke wiederholt habe, die in dem Evangelium und den Briefen vorkommen, oder daß es von allen Schriften und Reden des Apostels gelte, was Dionys aus seinem Evangelium und ersten Brief geschlossen hat: δια των αυτων κεφαλαιων και ονοματων παντα διεξερχεται. Weil Paulus an die Epheser und Kolosser zu Einer Zeit geschrieben hat, so stimmen beide Briefe im Ausdruk und Inhalt so sehr mit einander überein. Und weil Johannis Evangelium und erster Brief so ganz ausgezeichnet ähnlich sind: so ist wol nicht zu zweifeln, daß beide Schriften zu Einer Zeit und

*) Euseb. B. 7. K. 25. S. 275. f.

und unter einerley Umständen herausgekommen seien. Wahrscheinlich stehen sie in einer noch engeren Verbindung. Der erste Brief Johannis ist eigentlich nicht als Brief zu betrachten, wie er denn auch die epistolische Form nicht hat, die z. B. im zweiten und dritten Brief Johannis nicht zu verkennen ist; sondern er macht vielmehr den zweiten Theil der Abhandlung aus, welche der Apostel den Johannis-Jüngern und Cerinthianern entgegengesezt hat. Weil das Evangelium ein Geschichtbuch seyn sollte (§. 52.) so konnte es blos die Materialien zur Widerlegung der Gegner, nicht die förmliche Widerlegung selbst enthalten. Um so nöthiger war eine Zugabe, wodurch die polemische Absicht der historischen Sammlung, von welcher in dem Evangelium selbst blos einige Winke gegeben sind (§. 3 — 5. 43.), ausdrüklich erklärt (1 B. 2, 18 — 26. 4, 1 — 6.), und das Resultat aus den im Evangelium erzälten Begebenheiten und Reden weit ausführlicher vorgelegt wird (5, 6. ff. 1, 5 — 2, 11. §. 51. 41.), als es in der Vorrede des Evangelii (1, 1 — 14.) geschehen konnte. Hier bestimmte der Apostel die Rüksicht, in welcher er die nachfolgende Erzählungen sammlen wollte. Aber nachdem die Thatsachen beschrieben sind, giebt er denn erst in dem zweiten Theil seines Buchs oder in dem so genannten ersten Brief die Folgesäze umständlich an, welche er durch seine historische Nachrichten wider die, nun ausdrüklich genannte, Gegner erwiesen hat. Um aber den Zusammenhang der Folgerungen in dem ersten Briefe mit dem historischen Beweis in dem Evangelium desto sichtbarer zu machen, wiederholt er beym Anfang des zweiten Theils (1 B. 1, 1 — 4) den Hauptinhalt der Vorrede, welche er dem ersten Theil (Joh. 1, 1. ff.) oder dem ganzen Werk vor-

vorgesezt hatte: "was vorlängst *) war, was wir in Beziehung auf den Logos, der die Quelle des Lebens ist **), gehöret haben ***), was wir mit unseren Augen (durch so viele Wunder bestätiget) gesehen ****), was wir so genau, daß wirs mit Händen greifen konnten (vergl. §. 46), betrach-

*) Απ' αρχης heißt überhaupt vorlängst (1 Joh. 2, 7. 24. 3, 8. Jos. 24, 2. Ps. 74, 2.). Die nähere Bestimmungen hangen von den Umständen ab. Hier und 2, 13. f. widerspricht der Ausdruk dem neuerlichen Ursprung, welchen Johannes-Jünger (§. 4.) und Cerinthianer (§. 42. n. II. 1.) dem berühmten Lehrer, der zur Zeit des Täuffers in Palästina aufgetreten war, (dem Logos §. 22.) zuschrieben. "Nicht erst seit seiner Empfängnis, sondern vorlängst, vor dem Täuffer (Joh. 1, 15. 30.) und vor dem Abraham (8, 58.) und ehe die Welt war (17, 5.), existirt der Logos." Nach Johannis Meinung ist also freilich απ' αρχης in den Stellen 1 B. 1, 1. 2, 13. f. eben so viel, als εν αρχη (Joh. 1, 1. f.), Am Anfang der Welt, vor allen Geschöpfen (v. 3.), von Ewigkeit (vergl απ' αρχης Es. 43, 13.). So erklärt sich auch der Apostel selbst durch das Wort αιωνιον (1 B. 1, 2.). Die Zabier nennen den ewigen Gott (vergl. 5, 20. Joh. 1, 1. gewöhnlich τον απ' αρχης (den Aeltesten vergl. Dan. 7, 9. 13.), מלכא הו רמן לקדמא (S. Herrn Prof. Norbergs Commentat. de rel. & lingua Sabaeorum p. 24.); sie sagen, Gott sey vom Anfange (Norbergs Briefe S. 270.). Auch εν αρχη und απ' αρχης scheinen sie zu verwechslen, wenn es bald heißt: durch Gottes Wort wurde alles im Anfange (a. a. O. S. 273.), bald: durch sein Wort wurde alles von Anfang (S. 274. f.). Uebrigens konnte Johannes aus seinem Evangelio als erwiesen annehmen, daß unser HErr απ' αρχης gewesen sey (§. 4. 6. 45. f.).

**) Vergl. denselbigen Saz Joh. 1, 4. und den Beweis 5, 26. ff. 6, 33. ff. 11, 25. f. 14, 6. §. 45.

***) Der Apostel sieht auf die Aussagen Jesu und seines Vorgängers zurük, welche er im Evangelio vorgelegt hat (§. 4. 6. 44.). Vergl. Joh. 1, 15. 18.

****) Vergl. Joh. 1, 14. Die Beweise der Herrlichkeit Jesu, auf die sich der Apostel am Anfang seines Briefs beruft, hat er in dem Evangelium vorgelegt (2, 11. u. f. w. S. §. 7. 9. 11.).

trachtet haben — denn †) das Leben ist sichtbar worden, und als Augenzeugen verkündigen wir euch das ewige Leben ††), welches bey dem Vater war †††), und uns sichtbar geworden ist ††††), — was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch, damit auch ihr mit uns, die wir erweislich (§. 48. 9.) mit Gott und seinem Sohne, Jesu Christo, Gemeinschaft haben, in Gemeinschaft stehen möget, daß ihr mit uns Augenzeugen gleiche Gewisheit haben, und durch die gleiche Ueberzeugung gleiche Freude und volle Seligkeit geniessen möget."

§. 74.

Gleich beym Anfang des ersten Briefs muß man fühlen, wie viel mehr Nachdruk die Worte des Apostels haben, wenn das Evangelium zugleich mit dem ersten Brief heraus kam, und also der Beweis für die Thatsache, daß der Lehrer, über welchen gestritten wurde, vorlängst existirt habe, oder daß er das ewige Leben sey, in dem ersten Theil der Abhandlung bereits geführt war. Johannes hatte es in seiner Geschichte vorgelegt, was er in Absicht auf Jesum gehört und gesehen habe. Darum konnte er sich in dem zweiten Theil seiner Schrift gleich

†) Diese Parenthese bestimmt den eigentlichen Gegenstand der Erfahrungen (1 B. 1, 1. 3.) des Apostels. Daß Jesus ein Lehrer gewesen sey, gaben auch Johannis-Jünger und Cerinthianer zu. Ob aber dieser Lehrer (ο λογος) das Leben (ο λογος της ζωης v. 1. η ζωη, η ζωη αιωνιος, ητις ην προς τον πατερα) gewesen sey, war die streitige Frage, die nun durch die Nachrichten im Evangelio entschieden war.

††) Dies ist gleichgültig (1 B. 5, 20. §. 51.) mit dem Sey. Joh. 1, 1.

†††) Vergl. Joh. 1, 1. f. Den Beweis s. §. 6. 45.

††††) Vergl. Joh. 1, 14.

gleich zu Anfang †) so zuversichtlich auf sein Hören und Sehen berufen. Ueberhaupt sagt es der erste Brief immer nur, Jesus sei — und zwar nicht blos auf eine kurze Zeit (5, 6.) — Christus, der Sohn Gottes (3, 23. 4, 2. 9. 10. 15. 5, 1. 5.), der Heiland der Welt (4, 14. 2, 2.) der wahrhaftige Gott und das ewige Leben (1, 2. 5, 20.), wer es läugne, sey ein Verführer, der auch bey dem Vater nicht in Gnaden stehen könne (2, 22. f. 4, 3. vergl. 2 B. 7. 9.), wer nicht heilig lebe, und die apostolische Christen nicht lieb habe, sey Gott misfällig (§. 41. 75.). Der Apostel ermahnt seine Leser in dem ersten Briefe gerade hin, sie sollen nur bey dem Alten bleiben, und den neuen Meinungen kein Gehör geben: „ich schreibe euch kein neues Gebot, wenn ich von Wandel nach den Vorschriften und dem Muster Jesu spreche (1 B. 2, 3 — 6.), sondern ein altes Gebot, das ihr vorlängst (§. 73.) hattet. Das Gebot, das ich euch schreibe ††), ist ja nichts anders, als die Lehre, die euch vorlängst geprediget worden ist. Ferner *) schreibe ich euch als **) eine neue Lehre

†) Vergl. auch 1 B. 4, 14.

††) Johannes hat die Gewohnheit, in seine Beschreibungen sogleich sein Urtheil einfliessen zu lassen. Weil er das Gebot, wovon er schrieb, für ein altes Gebot hielte; so sagt er gerade hin η εντολη η παλαια. Eben so nennt er v. 21. die Lehren der Gegner, die er für Irr-Lehren hielt, ψευδος. Und Off. 2, 24. wiederholt er den Ausdruk der Nikolaiten: τα βαθεα, mit dem Beisaz του σατανα, der sein eigen Urtheil ausdrükt. „Sie sind nicht bekannt mit den Geheimnissen, wie die Nikolaiten sprechen, welche aber im Grund Satanische Geheimnisse sind."

*) Vergl. παλιν Matth. 4, 7. f. 5, 33. 18, 19. Der Apostel kommt nun auf eine andere Lehre, die wegen der zweiten Classe seiner Gegner, oder wegen der Johannis-Jünger eingeschärft werden muste (§. 51.).

**) Vergl. wie 2 B. 5.

Lehre, oder, ich schärfe euch aufs neue ein (vergl. (v. 21. 24.), was in Rükſicht auf *) ihn **) und euch ***) vorlängſt wahr, oder eine alte Lehre †) iſt, die aber durch Verführer (v. 26.), namentlich durch die Johannis-Jünger (§ 14.), in Vergeſſenheit zu kommen anfängt ††), daß nemlich die Finſternis (der Haß der Brüder v. 9. 11. und die damit zuſammenhangende Unſeligkeit) vorüber iſt, und das rechte Licht bereits ſcheinet." (v. 7. 8.). „Ihr habt den Geiſt †††) von dem, der heilig ††††) iſt, (weder an dem leichtſinnigen Weſen

*) S. ἐν 1 Kor. 14, 11. Phil. 1, 26. und vergl. 1 Tim. 1, 2. mit Tit. 1, 4. wie auch Notit. hiſt. epp. ad Cor. p. 102.

**) Jeſus iſt als das wahrhaftige Licht bereits erſchienen (Joh. 1, 9.), und hat auch denen, die ihm nachfolgen wollen, ein Vorbild des Wandels im Licht (vergl. 8, 12. 1 B. 1, 6. 7.), und beſonders (2, 9—11.) der Liebe gelaſſen (v. 6. 3, 16.).

***) Auch ihr ſeyd unter denen, die dem erſchienenen Licht der Welt nachfolgen, und nach ſeinem Vorbild die Kinder Gottes lieben, und bey dieſem Wandel im Licht (2, 10.) Leben und Seligkeit genieſſen (3, 14. vergl. Joh. 8, 12.). Die Finſternis, oder (1 B. 2, 9. 11.) die Liebloſigkeit gegen die Chriſten, die ihr vor eurer Bekanntſchaft mit dem wahren Licht, als vormalige Juden oder Heiden, euch zu Schulden kommen lieſſet, iſt bey euch vorüber, weil das rechte Licht auch euch ſcheinet.

†) S. 2 B. 5.

††) Johannes ſchrieb die alte Wahrheit als eine neue Lehre, weil bey manchen Chriſten aus den Juden (§. 51.) die alte Finſternis wieder eingebrochen war, und alſo die rechtſchaffene Chriſten ſich aufs neue geſagt ſeyn laſſen muſten, Jeſus (nicht der Täuffer Joh. 1, 8.) ſey das wahre Licht, und Haß derer, die Jeſum dafür halten, ſey Finſternis (1 B. 2, 9. 11. §. 14.). Vergl. *Raphelii* Annott. ex Xenoph. bey Joh. 13, 34.

†††) Vergl. 1 B. 3, 24. 4. 13. und χρῖσμα 2 Kor. 1, 21. Luc. 4, 18.

††††) S. 1 Petr. 1, 15.

Wesen der Corinthianer v. 3 — 6. 16. noch an der Liebloſigkeit Johannis-Jünger v. 9 — 11. ein Wohlgefallen haben kan 1, 5. f. 2, 15. f. 4, 8.), und (von dem Geiſt, den ihr empfangen habt 2, 27.) wiſſet ihr alles, (was zu der Gottſeligkeit v. 3 — 6. 15 — 17. der Liebe v. 9 — 11. und der Erkenntnis Chriſti v. 13. f. 18. 22. f. gehört,) ich habe euch auch nicht geſchrieben, als wenn ihr in dieſen Stücken die Wahrheit nicht wüßtet, ſondern ich habe euch eben das ſchreiben wollen, daß ihr die Wahrheit wiſſet, (daß das wahr ſey, was ihr dafür haltet,) und daß es wirklich ſo ſey, wie ihr von den oben berührten Irrlehren denket, daß keine derſelbigen der Wahrheit gemäß ſey. (Ich nenne die Lehren der Gegner gerade zu Irrlehren. Denn) wer iſt ein Lügner, wenns der nicht iſt, der läugnet, daß Jeſus der Chriſt ſey? Ein ſolcher iſt ein *) Antichriſt, der Vater und Sohn läugnet. Wer den Sohn läugnet, für den iſt †) auch der Vater

*) V. 18. war von vielen Antichriſten die Rede. Eben ſo heißt ὁ ψευστης ein Lügner. Vergl. Joh. 5, 36. 10, 11 — 13. Apg. 11, 2. B. 7. 13. 17, 1. Obſſ. ad anal. & ſynt. hebr. p. 125.

†) Τον πατερα εχειν und die ähnliche Redensarten ſcheinen mir aus 1 Moſ. 31, 42. Pſ. 124, 1. 2. Hoſ. 1, 9. zu erklären zu ſeyn, "Wer den Sohn läugnet, dem iſt auch der Vater nicht gnädig" (vergl. Joh. 3, 36. 8, 50. 54.). "Wer den Sohn bekennet, der hat auch den Vater zum Freund" (vergl. 1 Joh. 4, 15.). "Wer nicht bey der Lehre Chriſti bleibt dem iſt Gott nicht günſtig. Wer dabey bleibt, hat ſich der Gunſt des Vaters und des Sohnes zu erfreuen" (2 B. 9. vergl. 1 B. 2, 24. Joh. 14, 21.). "Wer den Sohn, durch welchen wir ewige Seligkeit erlangen müſſen (1 B. 5, 11.), auf ſeiner Seite hat, der iſt ſelig. Wer den Sohn Gottes nicht auf ſeiner Seite hat, der iſt unſelig. Gott, der den Sohn lieb hat, und uns durch ihn beſeligen will (Joh. 3, 35. 17, 2. 1 B. 5, 11.), ertheilt ihm keine Seligkeit" (v. 12. vergl. Joh. 3, 36.).

Vater nicht. Wer den Sohn bekennet, hat auch den Vater für sich. Ihr also, ihr *) müsset behalten, was ihr vorlängst gehöret habt. So ihr behaltet, was ihr vorlängst gehöret habt, so werdet ihr mit dem Sohn und Vater verbunden bleiben, und als Lieblinge des Sohnes und Vaters die versprochene ewige Seligkeit erhalten. Das habe ich euch in Rücksicht auf diejenige geschrieben, die euch verführen wollen **). Ihr aber, ihr behaltet den Geist, welchen ihr von Ihm (von Gott vergl. v. 20. und §. 46.) empfangen habt, und bedürfet nicht, daß erst Cerinthianer oder Johannis-Jünger, die keine Geistesgaben aufweisen können (§. 8.), euch belehren, sondern wie eben jener Geist †) euch über alle streitige Materien belehrt, so ist es wirklich wahr, und durchaus kein Irrthum, wenn es auch gleich von den Gegnern dafür ausgegeben wird. Wie euch also der Geist belehrt hat, bey dem bleibet" (v. 20 — 27.). In dem so genann-

*) Um den Gegensaz gegen die Antichristen und ihren Anhang (1 B. 2, 22. f. 26.) recht auffallend zu machen, und zugleich seinen eifrigen Wunsch auszudrücken, daß seine nächste Leser von den antichristischen Partheien immer unterschieden bleiben mögen, wiederholt der Apostel das Pronomen ihr, und läßt in dieser Absicht ὑμεις in casu absoluto (vergl. Obss. cit. p. 296.) vorangehen, wenn schon εν ὑμιν folget.

**) S. Gal. 1, 10. 2 Kor. 13. 1. vergl. 12, 14.

†) Eben derjenige Geist, der auf das Herz der apostolischen Christen durch das Evangelium wirkte, und seine Gegenwart auch durch auffallende Wundergaben zu erkennen gab, war auch Urheber der apostolischen Lehre (5, 6. §. 51.). Er hatte die Leser Johannis durch die Apostel (4, 6. Joh. 16, 7. f.) belehret (1 B. 2, 27 20.). Ja auch unter den Lesern des Apostels waren ohne Zweifel mehrere, die aus göttlichem Antrieb reden, beten,

nannten ersten Briefe behauptet Johannes blos, daß die apostolische Lehre wahr sey, und daß man dabey bleiben müsse. Und wenn er auch auf Beweise zu sprechen kommt (5, 6. 8. 9.), so macht er sie blos nahmhaft. Hingegen in dem Evangelium hat er nicht nur die Beweise, auf die er sich namentlich beruft, so weit sie einer weiteren Erläuterung bedurften, wirklich ausgeführt (§. 51.), sondern überhaupt die Säze, die er in dem Brief annimmt, aus Reden des Täuffers und des HErrn selbst, die auch für seine Gegner Beweiskraft hatten, (§. 5. 44.) umständlich erhärtet. Wenn das Evangelium und der erste Brief zusammen gehören, so lag bey dem ersten Brief, der die alte Lehre im Gegensaz gegen die neue Meinungen blos behauptet, sogleich der ausführliche Beweis, daß der

singen konnten (1 Kor. 14, 3. ff. Diese wurden also von dem Geist Gottes unmittelbar belehrt, und die übrige Christen, welche diese Gabe nicht selbst besassen, hatten wenigstens an jenen Propheten, auch in Abwesenheit des Apostels, immer Leute unter sich, durch welche der Geist Gottes dasselbige lehrte, was er vorhin durch Paulus und Johannes gelehrt hatte. Die Lehren, Ermahnungen, Gebete und Lieder der christlichen Propheten stimmten nicht mit den Meinungen und der Moral der Corinthianer und Johannis-Jünger, sondern mit der apostolischen Lehre überein. Es waren Lieder, worin der, von Johannis-Jüngern verworfene (§. 4. f. 15. ff.), Jesus als das Licht, als Christus gepriesen wurde (Eph. 5, 14.), überhaupt Lieder zur Ehre Jesu (v. 18—20. Kol. 3, 16.), mit denen auch der Corinthianer nicht zufrieden war, nach des Plinius Bericht an den Trajanus, carmina Christo *quasi Deo* dicta (vergl. §. 46.) Die Christen wurden von den Propheten zur Liebe der apostolischen Christen (vergl. §. 14.) und zu einem heiligen Wandel (vergl. §. 41. 49.) ermuntert, ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, u. s. w.

der Apostel jene alte, nicht diese neue Lehre aus dem Munde des Täuffers und Jesu selbst gehöret, und (§. 7. 9.) durch viele und grosse Wunder bestätigt gesehen habe. Der Apostel durfte also nun um so zuversichtlicher geradehin annehmen, daß Jesus wirklich — und zwar nicht erst von seiner Taufe an, und nicht blos bis an seinen Tod (vergl. §. 44. f.) — Christus, der Sohn Gottes (§. 6.), sey, daß er der Heiland der Welt (§. 13.), der wahrhaftige Gott und und das ewige Leben (§. 46.) sey, daß man einer — im Evangelium historisch erwiesenen — Thatsache widerspreche, und sich eine eigentliche Lüge (1 B. 2, 22.) zu Schulden kommen lasse, wenn man die alte apostolische Lehre von Jesu läugne, daß man in diesem Fall auch den Vater nicht zum Freund haben (v. 23. vergl. Joh. 3, 35. f. 8, 50. 14, 21. 23.) und nicht ehren (1 B. 5, 10. vergl. Joh. 3, 33. 5, 23. 8, 42. 15, 23.) könne, daß einmal nach den eigenen Aussprüchen Jesu heiliges Leben überhaupt (1 B. 1, 5. f. 10. 2, 4. vergl. §. 49.) und Liebe der Christen insbesondere (1 B. 3, 11. 23. vergl. §. 14.) von uns gefordert werde. Bey den Christen, für welche Johannes zunächst schrieb (§. 72.) würde freilich auch seine blosse Versicherung, daß die neue Lehre falsch, und der bestrittene Glaube der Christen richtig sey, vermöge des Ansehens, worin der Apostel bey ihnen stand, ein Verwahrungsmittel vor der Verführung haben abgeben können. Auch die Erinnerung (5, 6. 8. 2, 20. 27. 3, 24. 4, 13.) an die Geistesgaben, wodurch sich die apostolische Christen von den Verführern und ihrem Anhang so sichtbar unterschieden (§. 8.), muste die Ueberzeugung der apostolischen Christen bestätigen, daß sie auf dem rechten Wege seien, und die Gegner Unrecht haben.

haben. Indessen wurde doch der Widerspruch der Antichristen und der Beifall, den sie bey unredlichen (2, 19.) Christen erhielten (4, 5.), für die bessere Schüler des Apostels um so unschädlicher, wenn die Wahrheit, die sich freilich schon durch die damit verbundene Wundergaben rechtfertigte, noch überdiß aus den eigenen Grundsäzen der Gegner bekräftiget wurde. Da nun Johannis Evangelium wirklich solche Beweise an Hand giebt (§. 5. f. 44.), so ist wol nicht zu zweifeln, daß es eben zu der Zeit herausgekommen sey, da der Apostel die Feder in der Absicht ergriffen hatte (1 B. 2, 21. 20. 27. 5, 13.), um die Christen auf alle Weise in der Ueberzeugung zu befestigen, daß die Lehre, die sie von dem Geiste gelernt hatten, welcher sich auch an ihnen selbst durch Wundergaben verherrlichte, untrüglich wahr, und das Gegentheil falsch sey, oder daß die apostolische Christen bey ihrem Glauben auf dem rechten Wege zur ewigen Seligkeit seien. Nun konnte Johannes im Angesicht der Gegner um so zuversichtlicher fordern, daß die Christen die alte Wahrheit, die im Evangelium aufs neue bewiesen war, beibehalten, und aufs neue (2, 8.) glauben sollen. Selbst die Versicherungen des Apostels, an sich betrachtet, erhalten in Verbindung mit dem Evangelium ein neues Gewicht. Nicht blos die Christen, die Johannis apostolisches Ansehen schon erkannten, sondern auch billige Cerinthianer und Johannis-Jünger musten des Apostels Aussprüche gelten lassen (§. 44. 5.), wenn einmal erwiesen war, daß der Verfasser des ersten Briefs ein von Jesu selbst für zuverläßig erklärter Apostel und ein ächter Schüler des Täuffers sey. Da also in dem Evangelium dieser Beweis wirklich geführt war (§. 48. 9.), so durfte Johannes in

der

der Beylage, oder in dem sogenannten ersten Brief, sein Ansehen auch in Rüksicht auf seine Gegner um so zuversichtlicher voraussezen, wie er denn auch (4, 5. f.) ausdrüklich schreibet: „sie (die Antichristen v. 1. 3.) sind von der Welt, (die den Geist Gottes nicht haben kan Joh. 14, 17.), darum reden sie weltlich und die Welt giebt ihnen Gehör (vergl. Joh. 15, 19.). Wir (ich und andere Apostel) sind (nicht von der Welt *), sondern) von Gott **). Wer Gott kennet, höret uns. Wer (Gott nicht kennet ***), oder) nicht von Gott ist, höret uns nicht †). Daran (an der Uebereinstimmung oder Uneinigkeit mit uns) können wir den wahrhaftigen Geist und den Irrgeist unterscheiden." „Wenn die Lehrer des Apostels mit ihm Gemeinschaft hatten, so hatten sie Gemeinschaft mit Gott" (1 B. 1, 3.) dis wird für so entschieden angenommen, daß. v. 7. κοινωνιαν εχομεν μετ' αλληλων (ihr habt mit mir Gemeinschaft) für κοινωνιαν εχομεν μετα τε θεε ("ihr könnet mit Wahrheit behaupten, mit Gott in Gemeinschaft zu stehen," v. 6) gesagt wird!

§. 75.

Auch die Ermahnung zur Liebe der Brüder erhält ihre volle Kraft erst unter der Voraussezung, daß der Streit zwischen den apostolischen Christen und ihren Gegnern in dem Evangelium zum Vortheil der ersteren bereits entschieden sey. Unter den Brüdern (1 B. 4, 20. f. 3, 10. 14 — 17.) versteht Johannes diejenige, die durch Glauben an Jesum als den Sohn Gottes ††) Kinder Gottes sind, oder, er meint rechtschaffene Christen, die ein

*) Den Beweis s. Joh. 17, 16. 14. 6. 9. 15, 19.
**) Zum Beweis vergl. Joh. 17, 6. 8. 9. 12. 15. 18.
***) Vergl. Joh. 15, 21.
†) Joh. 15, 18 — 16, 4. Vergl. auch 8, 42 — 47. mit 17, 18. 13, 20.
††) Vergl. Joh. 1, 12.

ein Christ, welcher Gott als seinen Vater liebt, um deswillen lieben muß, weil sie so wol als er Kinder Gottes und in dieser Rüksicht wegen des gemeinschaftlichen Glaubens an Jesum) seine Brüder sind (5, 1. f.). Auch das Gebot Jesu (Joh. 13, 34. f. 15, 12 — 17.), auf welches *) sich der Apostel beruft (1 B. 3, 23. 4, 21.), handelt von der Liebe der Jünger Jesu unter einander **). Nun wäre es freilich seltsam, wenn Johannes den Gegnern hätte zumuthen wollen, daß sie als solche die apostolische Christen, die an Jesum als den Sohn Gottes glaubten, für ihre Brüder erkennen, und als ihre Glaubensgenossen lieben sollen. Allein der Apostel hatte es zunächst mit Christen zu thun, welche noch an den Sohn Gottes glaubten (§. 72.) Und diesen ist die Ermahnung vor gehäßigem (3, 15.) oder doch kaltsinnigem (v. 17. f.) Betragen gegen ihre Brüder, die apostolische Christen, um so nöthiger gewesen, als sie unter sich selbst (3 B. 9.) Leute hatten, die aus Neigung

zu

*) Wer 1 B. 2, 8. ff. mit Joh. 13, 34. und 1 B. 3, 13. 12. 16. mit Joh. 15, 18. f. 13. vergleicht, wird wol nicht zweifeln, daß der Apostel im ersten Brief Joh. 13. 15. vor Augen gehabt habe.

**) Eben das αλληλους, das sich Joh. 15, 12. 17. 13, 34. f. offenbar auf Jünger und Freunde Jesu bezieht (v. 35. 15, 14. ff.), gebraucht der Apostel 1 B. 3, 11. 23. 4, 7. 11. f. Hieraus läßt sich auch 2 B. 5. erläutern. Wie in den angezogenen Stellen des ersten Briefs die erste Person für die zweite steht, (vergl §. 77. und Diss. in ep. Jac. not. 97.) und den christlichen Lesern des Apostels Liebe zu ihren Mitchristen empfohlen wird: so ist auch 2 B. 5. nicht besonders von gegenseitiger Liebe des Johannes und der Kyria (vergl. Michaelis Einl. S. 1274.) die Rede, sondern der Apostel empfiehlt der Kyria und ihren Bekannten Liebe zu den apostolischen Christen überhaupt, im Gegensaz gegen die Widerchristen (v. 7.), die er nicht als Brüder behandlet haben will (v. 10. f.

zu antichristischen Grundsäzen von der Liebe der apostolischen Christen abzuhalten suchten (v. 10.) Diesen Uebelgesinnten sollten nun die Christen, nach dem Beispiel des Cajus (v. 5. ff.), kein Gehör geben, sondern dieselbige durch ihren Glauben an Jesum überwinden (1 B. 5, 4. f.), und sich also weder von der Wahrheit selbst noch von der Liebe zu ihren Bekennern (v. 1.) abwendig machen lassen. Vielmehr sollten sie dem rechten Evangelium durch ausgezeichnete Liebe gegen seine Bekenner auf alle Weise förderlich werden (3 B. 8.). Sie sollten die Christen um Gottes und ihres Glaubens und gottseligen Lebens willen (2 B. 1. f. 1 B. 5, 1. f.) lieben, hingegen sollten sie die Welt (2, 15.), oder *) die Verführer (v. 18. 26.) und ihren Anhang, in Rükksicht auf ihre Grundsäze nicht lieb haben. Wie der Apostel nicht jede Liebe der Christen für ächte Liebe der Kinder Gottes hält (5, 2. §. 51.), so hat er auch nicht jede Liebe der Verführer und ihrer Parthei für die sträfliche Liebe der Welt angesehen, die er 2, 15. verbietet. Man kan es ihm zutrauen, daß er die Fol-

ge

*) Welt bezeichnet bei dem Apostel, wie bei Jesu (Joh. 15, 18. f. 16, 8 — 11. 14, 17.), den grossen Haufen der Menschen überhaupt der dem Evangelium (16, 9.) und seinen Liebhabern (15, 18. 1 B. 3, 1. 13.) abgeneigt ist, der nicht von Gott ist (5, 19. 4, 4. f.) und sich durch den mit dem Evangelium wirkenden (Joh. 16, 7. f.) Geist nicht bessern läßt (14, 17.). Daher sagt der Apostel, die, Welt (1 B. 4, 5.), oder, diejenige, die keine wahre Christen, und daher (2, 19.) leicht zu überwinden seyen, weil (5, 4. 4, 4.) ihr Glaube nicht gegründet sey, geben den Verführern Gehör. Doch versteht er unter der Welt zuweilen, z. B. 4, 4. auch denjenigen Theil (v 5.) der Welt besonders, welchen die Antichristen (v. 1. 3.) ausmachten. Und diese Verführer mit ihrem Anhang scheinen auch 2, 15. gemeint zu seyn. Vergl. 5, 19. §. 51.

ge einsah, welche sich aus seiner Lehre von der Liebe Gottes gegen die ganze Welt (v. 2. 4, 9. 14.) für die Verpflichtung zur Liebe gegen alle Menschen ziehen ließ (vergl. v. 11.) Insofern aber die Verführer und ihre Anhänger der apostolischen Lehre (τω λογω τε θεε 2, 14.) zuwider waren, sollte man sie nicht für Freunde, gegen welche man gefällig seyn müsse, sondern für Feinde ansehen, welche (4, 4.) und in welchen (v. 4. 5, 19.) man den Argen, überwinden müsse (2, 13. f.), oder man sollte, wenn es auch zu ihrer größten Unzufriedenheit gereichen würde, bey der ihnen verhaßten Lehre bleiben, (v. 14. 24. 27.). Alle Liebe, die aus Zuneigung zu den Eigenschaften, wodurch sie sich eigentlich als Welt auszeichneten, (τοις εν τω κοσμω*) v. 15.), oder v. 16.) zu ihrem irdischen Sinn herkam, oder auf gleiche Denk- und Handlungs-Art führen, und zu Uebertretung der Gebote Gottes (v. 17.) verleiten konnte**), muste von einem Christen eben um deswillen weit entfernt seyn), weil jene Eigenschaften der Welt nichts Göttliches (ουκ εκ τε πατρος ***) v. 16.) sondern Eigenschaften

*) Τα εν τω κοσμω ist eben so viel als τα τε κοσμε (vergl. εν υμιν 1 Petr. 3, 15. für υμων, und Diss. in ep. ad Phil. I. 1, a), oder τα εκ τε κοσμε (1 Joh. 2, 16. vergl. εκ Joh. 18, 3. Ap. 19, 34. und Obss. ad anal. et synt. hebr. p. 254. f.). Eben so ist ο εξ ερανε (Luc. 11, 13. 2 Kor. 5, 2), wo εκ eine nota genitivi ist, also ο τε ερανε gleichbedeutend mit ερανιος Matth. 6, 32. oder ο εν τοις ερανοις 7, 11. 2 Kor. 5, 1. S. Diss. de beata vita post mortem not. 20.

**) Daß αγαπαν τον κοσμον eben so viel sey, als die Welt in Rücksicht auf ihre Gesinnung lieben, ist um so gewisser, weil v. 15. αγαπαν τον κοσμον und αγαπαν τον κοσμον KAI TA EN TΩI KOΣMΩI verwechslet, und v. 16. vorausgesetzt wird, wenn jemand die Welt lieb habe, so liebe er το εν τω κοσμω.

***) Das wiederholte πατρος (v. 15. 16.) scheint für sich schon einen Wink zu geben, daß Christen als Kinder Gottes (3, 1. f. Gott,

ten der Welt sind, und man also dadurch zwar der Welt gefällig *), aber dem Vater, dessen Gebote auf unser ewiges Wol abzielen (v. 17), misfällig wird εκ εστιν η αγαπη τε πατρος εν αυτω v. 15. **). So angenehm es dem allgemeinen Gott und Seligmacher der Menschen war, wenn man jedem Dürftigen und Elenden, er mochte Johannis-Jünger, Cerinthianer oder apostolischer Christ seyn, auf alle Weise zu Hülfe kam: so grausam wäre die scheinbare Liebe gewesen, wenn man der Freundschaft eines Johannes-Jüngers oder Cerinthianers (2 B. 7.) sein Christenthum und die damit

der ein Licht ist (1, 5), ähnlich seyn (το εκ τε πατρος an sich haben) müssen, und hingegen der Welt, die dem Göttlichen so oft (4, 4. f. 5, 4. 19. 3, 1.) entgegengesezt wird, nicht ähnlich seyn, (το εκ τε κοσμε, die dem Willen Gottes (2, 17.) zu widerlaufende Lüste (v. 16), diese Finsternis, nicht an sich haben) dürfen (1, 6).

*) „Die Gesinnung der Welt ist eben von der Welt" (vergl. Joh. 3, 31.) sagt so viel, als: "die Gesinnung der Welt macht eben bey der Welt beliebt (vergl. 15, 19. 1 B. 4, 5)". Denn der Apostel zeigt sogleich (2, 17), daß man auf diese Gunst nicht stolz seyn dürfe, da die Menschen welchen man durch solche Gesinnungen (το εν τω κοσμω v. 16.) gefällig werde, (ο κοσμος), so hinfällig seien, als der Gegenstand ihrer Begierden (η επιθυμια τε κοσμε v. 17. vergl. Spr. 13, 12. Off. 18, 14).

**) Εν αυτω scheint für εις αυτον (2 Kor. 7, 15.) zu stehen (§. 49). Denn v. 16. f. wird eben das bewiesen, daß die Eigenschaften der Welt — die Neigungen des ungebesserten Menschen (της σαρκος) überhaupt (Gal. 5, 16), wohin auch die Lieblosigkeit der Johannis-Jünger (§. 14) gehörte (v. 20. f.), besonders aber die Unkeuschheit (επιθυμια των οφθαλμων vergl. 2 Petr. 2, 14. Matth. 5, 28. f. Joh. 31, 1. Sir. 9, 5.) und die Ueppigkeit (vergl. *Raphelii* Annott. e Polyb. bey 1 Joh. 2, 16) der Cerinthianer (§. 41.) — der Gesinnung und dem Willen (v. 17) Gottes nicht gemäß seien, und man also bey dieser Beschaffenheit der Liebe Gottes nicht froh seyn, nicht ewig glükselig (v. 17.) werden könne. Vergl. 3, 17. (εν αυτω) mit v. 19. 21. f. 24.

damit verbundene Seligkeit hätte aufopfern wollen, oder sich, ohne einige nähere Verpflichtung, blos zum Vergnügen, mit solchen Leuten in vertrauten Umgang eingelassen hätte, und so fort unvermerkt von der Lehre Christi abgezogen und zur Liebloſigkeit gegen die apoſtoliſche Chriſten (§. 14.) oder zu einem leichtſinnigen Wandel (§. 41.) verleitet worden wäre (v. 8. f.), oder wenn man durch ſolche beſondere Freundſchafts-Bezeugungen, die nur unter Glaubens-Genoſſen üblich waren, die Verführer hätte für gute Chriſten erklären, und ihnen durch Beherbergung hätte Gelegenheit machen wollen, daß ſie in einer Gemeinde deſto mehreren Schaden anrichten konnten (v. 10. f.*). Die Ermahnung, daß man nicht die Welt, ſondern die Brüder lieben ſolle, geht zunächſt die treue apoſtoliſche Chriſten an, welche überzeugt waren, daß Wahrheit und Seligkeit auf ihrer Seite ſey. Indeſſen muſte doch der Apoſtel ſeinen Vortrag ſo einrichten, daß auch diejenige unter ſeinen Leſern (3 B. 9. §. 14), die bereits eine Neigung zu der Welt oder den Verführern und ihrem Anhang hatten, von ihrer Verbindlichkeit überzeugt wurden, nicht die Welt, ſondern die apoſtoliſche Chriſten zu lieben. Dies iſt wirklich geſchehen, wenn Johannes zugleich mit dem erſten Brief das Evangelium bekannt gemacht hat, worin umſtändlich dargethan iſt, daß die Lehre der apoſtoliſchen Chriſten wahr und die gegenſeitige Denkart falſch ſey (§. 5. ff. 43. ff.), daß — nicht die Welt (Joh. 14, 17. 15, 18. ff. 17, 9. 25), die nicht an Jeſum glaubt (15, 21. ff.), ſondern — die Apoſtel (§. 48.) und die apoſtoliſche Chriſten (Joh. 17, 20.) Gottes geliebte (v. 23. 26.) Kinder ſeien (3, 3 — 16. 8, 21. ff. §. 13.)

*) Herrn Ritter Michaelis Einl. S. 1468. ff.

§. 13.). Nun konnte der Apostel, selbst vor erklärten Freunden der Antichristen, behaupten: "wer Gott zum Vater hat, muß uns Christen, die wir glauben, daß Jesus — nicht der Täuffer — Christus sey — nicht blos auf kurze Zeit mit Christus verbunden sey — er muß uns lieb haben. Denn wir sind (erwiesenermassen) Gottes Kinder (1 B. 5, 1.) Wer sagt, er liebe Gott als seinen Vater, der muß uns, die wir erweislich Gottes Kinder sind, als Brüder erkennen und lieben, oder er ist ein Lügner (4, 20. f.). Er ist nicht Gottes Kind, er ist nicht im Licht, was er auch davon rühmt" (3, 9 — 11. 2, 8 — 11.). Es ist im Grund dasselbige, ob Johannes sagt: „wer uns Apostel nicht hört, der ist nicht von Gott (4, 6.), wer nicht an den Sohn Gottes glaubt, und bey seiner Lehre bleibt, der ist kein Kind Gottes und steht bey ihm nicht in Gnaden" (5, 1. Joh. 1, 12. 2 B. 9.), oder ob er behauptet: „wer uns Apostel und die apostolische Christen nicht liebt, der ist nicht von Gott" (1 B. 3, 10. 15. 4, 7.). Die Ermahnung zur Liebe der Brüder (der rechten Verehrer Jesu Christi) ist Ermahnung zum Glauben an den Sohn Gottes. Wer die Brüder liebte, war dadurch seiner Seligkeit gewis (3, 14.), denn durch Glauben an den Sohn Gottes, mit dem Johannes die Seligkeit verbindet (5, 13. 11. f.), war er Kind Gottes, und eben damit Bruder der Kinder Gottes oder derer, die an Christum glaubten, geworden (5, 1.). Er würde sich nicht so standhaft (2, 19.) zu den apostolischen Christen gehalten und sie so unabänderlich lieb gehabt haben, wenn er nicht ein Kind Gottes gewesen wäre und von Herzen an Christum glauben gelernt hätte (4, 4 — 6. 5, 4. f.). Wie Johannes von allen seinen Lesern, welche Kinder Gottes seyn wollen, Liebe der

wahren

wahren Christen fordert, so hat Jesus von den Juden verlangt (Joh. 8, 42. ff.), daß sie ihn lieben, oder Gott nicht für ihren Vater ausgeben sollen. Die Meinung war nicht, daß sie ihn als seine Gegner lieben, sondern daß sie seine Gegner nicht seyn sollen (v. 46. f. 24.). Freilich sezte Jesus dabei voraus, was er durch so viele Wunder erwiesen hatte (5, 32. ff.), daß seine Aussage von seiner göttlichen Sendung (8, 42.) glaubwürdig sey (v. 14.). Und Johannes sezte aus dem Evangelium als erwiesen voraus, daß die Antichristen Unrecht, und die apostolische Christen die Wahrheit auf ihrer Seite haben.

§. 76.

Wahrscheinlich hatte man die drey frühere Evangelien, wenigstens in Klein-Asien, noch vor der Ausgabe des Evangelii Johannis in eine Sammlung gebracht (§. 62.). Da nun Johannes sein Evangelium herausgab, so machte freilich der zugleich ausgegebene (§. 73. ff.) erste Brief einen wesentlichen Theil der Belehrung aus, welche der Apostel aus Veranlassung der Johannis-Jünger und Cerinthianer ertheilen wollte. Aber der erste Theil dieser Streitschrift war nach Johannis eigener Absicht zugleich eine Lebensbeschreibung Jesu (§. 52), welche sich an die drey bekannte Evangelien sichtbar anschloß (§. 70.). In dieser Rüksicht konnte man also das Evangelium als ein von dem Briefe unabhängiges Werk, oder als einen Theil der Lebensbeschreibungen Jesu betrachten, die man — nicht eben nothwendig gleich unter dem Namen der Evangelien — zu sammlen angefangen hatte. Es war also nichts natürlicher, als daß man von dem ersten Theil der Streitschrift Johannis besondere Abschriften nahm, um die Sammlung der Evangelien damit zu bereichern. Wollte

man dabei doch den zweiten Theil auch besizen, und nicht etwa besonders in einer eigenen Handschrift aufbehalten, so muste man ihn dem αποστολος einverleiben, wenn man ihn schon als Zugabe zu dem Evangelium, nicht (§. 73.) als apostolischen Brief betrachtete. Ich seze voraus, daß es auch von anderen neutestamentlichen Büchern frühzeitig Sammlungen gab *), die freilich in verschiedenen Gegenden und bey verschiedenen Besizern mehr oder weniger vollständig seyn mochten. Daneben scheint mir die Abtheilung der neutestamentlichen Bücher in solche, die das Leben Jesu, und in andere, welche die Geschichten und Schriften seiner Apostel enthalten, so natürlich **), und auch mit der Abtheilung der Bücher des A. B. in Mosen und die Propheten (Apg. 13, 15. Luc. 24, 27. Matth. 22, 40. 7, 12. 5, 17.) so überein stimmend ***) zu seyn, daß ich keinen Grund finde, an dem frühen

*) S. Herrn Geh. Kirchenr. Griesbachs Cur. in hist. textus gr. epp. Paulin. p. 60. ff.

**) Der Abschnitt ist offenbar aus der Geschichte des Christenthums genommen, das zuerst durch Jesum selbst gegründet, und hernach durch seine Apostel ausgebreitet wurde.

***) Die Christen aus den Juden waren schon längst gewohnt, die Schriften, die sich auf den Stifter der Religion (Moses) bezogen, von den übrigen zu unterscheiden, die von den Nachfolgern des Moses verfaßt waren, und die Geschichte der von Moses gegründeten Religion weiter verfolgten. Man findet auch wirklich in mehreren Stellen der Alten die biblische Bücher so abgetheilt: ὁ νομος, οι προφηται (die Bücher des A. B. und nach dieser Analogie) τα ευαγγελια, οι αποστολοι. S. Herrn D. Griesbach S. 64. und Schmids Unters. ob die Off. Joh. ein ächtes göttl. Buch ist S. 229. ff. Uebrigens wird in einigen der a. a. O. bemerkten Stellen für das anderwärts vorkommende ευαγγελια και αποστολοι überhaupt ευαγγελιον gesezt, und also dieses Wort in der oben (§. 54.) angegebenen weitläuftigen Bedeutung ge-

frühen Ursprung einer gedoppelten Sammlung von neutestamentlichen Schriften zu zweifen. Was nun nicht Evangelium war, gehörte in den αποστολος, es mochte Brief seyn, oder nicht. So machte ohne Zweifel die Apostelgeschicht schon in den älteren Zeiten einen Theil des αποστολος aus, wie sie es in dem Zeitalter des Tertullianus war. Wenn dieser Schriftsteller in dem Buch de pudicitia von dem Evangelium (c. 11.) auf das *apostolicum instrumentum* kommt, so führt er zuerst (c. 12.) eine Stelle aus der Apostelgeschichte an, und auch dem Marcion macht ers (L. V. c. 1.) zum

Vor-

nommen, wie ja auch νομος (Joh. 10, 34. Röm. 3, 19.) oder προφηται (Luc. 24, 25. vergl. v. 27.) öfters, und auch selbst von den, a. a. O. allegirten, Kirchenvätern zuweilen für die Bücher des A. B. überhaupt (νομος και προφηται) gebraucht wird. Wenn Justinus Apol. II. p. 98. blos von Vorlesung der απομνημονευματων των αποστολων, α καλειται ευαγγελια, und der συγγραμματων των προφητων (der Bücher des A. B.) spricht; so beweiset dies nicht, daß man zu seiner Zeit neben der Sammlung der Evangelien keine andere neutestamentliche Schriften gesammlet gehabt habe. In dem Vaterlande des Justinus, oder in Palästina, hatte man freilich noch nicht so viele neutestamentliche Bücher, daß man besondere Sammlungen von ευαγγελικαις und αποστολικαις γραφαις hätte anlegen können. Aber in anderen Gegenden konnte man doch einen αποστολος haben, wie man unstreitig eine Sammlung der vier Evangelien hatte, unerachtet Justinus, weil er einmal an die in seinem Vaterland übliche Bücher gewöhnt war, nicht unseren Matthäus, Lucas und Johannes, sondern, neben dem Evangelium des Marcus, blos die in Palästina unter den Heidenchristen gewöhnliche und in ihren Versammlungen vorgelesene Harmonie des Evangeliums der Hebräer und des Lucas gebrauchte. Denn seine απομνημονευματα των αποστολων, α καλειται ευαγγελια, sind nicht das, was andere Kirchenväter und wir mit ihnen τα ευαγγελια nennen, sondern eben jene Harmonie, oder vielleicht das Evangelium der Aegyptier (§. 69.).

Vorwurf, daß in seinem αποστολος diese Grundlage fehle. So kommt auch Irenäus von den Evangelien (B. 3. K. 11. §. 9.) sogleich (K. 12.) auf die Apostelgeschichte, und bestätiget denn das Ansehen dieses Buchs aus den im αποστολος folgenden Briefen Pauli, und hinwiederum das Ansehen der Paulinischen Schriften aus der Apostelgeschichte (K. 13 — 15.) Wie man nun die Apostelgeschichte, ob sie schon kein apostolischer Brief und in gewissem Betracht der zweite Theil von Lucä Evangelio war (Ap. 1, 1.), von der evangelischen Geschichte trennte, und dem αποστολος einverleibte: so hat man ohne Zweifel auch den zweiten Theil des Evangelii Johannis, weil er kein Evangelium war, von der evangelischen Geschichte getrennt, und, wenn er gleich kein eigentlicher Brief war, in den αποστολος eingetragen. Wer bereits vor der Ausgabe des ersten Briefs Johannis einen αποστολος hatte, mag wol die neueste Schrift am Ende hinzugefügt haben. Allein in späteren Abschriften der zum αποστολος gehörigen Bücher war es sehr natürlich, dem ersten Brief Johannis seinen Plaz neben der Offenbarung desselbigen Verfassers anzuweisen. Denn daß die Apokalypse wenigstens in der Asiatischen Sammlung neutestamentlicher Bücher sehr frühe mit begriffen gewesen sey, ist wol nicht zu zweifen (Off. 1, 4. 11. K. 2. 3.). Unter die Evangelien konnte sie nicht gezält werden, man rechnete sie also ohne Zweifel zu dem αποστολος. Noch zu Tertullians Zeiten *) war sie ein Theil (de pudic. c. 19.) des apostolicum

*) Auch Origenes, der die Offenbarung Johannis gewis in seiner Sammlung neutestamentlicher Schriften hatte (§. 32.), spricht öfters überhaupt von dem ευαγγελιω und αποστολω, und muß

licum instrumentum (c. 12.), von welchem Tertullian erst c. 20. zu sprechen aufhört, und höchstwahrscheinlich mit dem ersten Brief zusammengeordnet. Wenigstens kommt Tertullian unmittelbar von der Offenbarung Johannis auf den ersten Brief des Apostels (c. 19.). Meine Absicht war, zu zeigen, daß Johannes seinen ersten Brief zugleich mit dem Evangelium bekannt gemacht haben konnte, und also seine Zeitgenossen in Asien von der genauen Verbindung beider Schriften unterrichtet seyn konnten, wenn man gleich sehr bald angefangen hat, das eine Buch von dem anderen in den Abschriften zu trennen. Indessen mag doch die Versezung des ersten Briefs in den αποστολος, oder in einen von den Evangelien ganz verschiedenen Theil des N. T. Gelegenheit gegeben haben, daß der genaue Zusammenhang des ersten Briefs mit dem Evangelium allmählig unbekannt wurde. So laut auch der ganze Inhalt des Briefs dafür spricht (§. 73. ff.); so war doch die Anzeige nicht für jeden Leser so deutlich, als wenn er bey der Apostelgeschichte ausdrüklich (1, 1.) von dem αποστολος in die Sammlung der Evangelien zurükgewiesen wurde.

§. 77.

Daß Johannes sein Evangelium in einer Gegend bekannt gemacht habe, wo man ihn seit langer Zeit persönlich kannte,

also die Apokalypse zu dem αποστολος gezählt haben. Ja er nennt einmal, im Gegensaz gegen die παλαια λογια νομω και προφητων, τα καινα των ευαγγελιων και των αποστολων και της αποκαλυψεως ΑΥΤΩΝ, wo er also die Apokalypse ausdrüklich zum N. T. rechnet, aber als einen Theil der αποστολων betrachtet. S. Schmid a. a. O. S. 231.

kannte, lässet sich aus den Worten (21, 24.) schliessen: ihr wisset (οιδαμεν *), daß das Zeugnis des Verfassers glaubwürdig ist. Wir haben also keinen Grund, die Nachricht des Irenäus (§. 8. 53.) zu bezweifeln, daß der Apostel diese Schrift zu Ephesus heraus gegeben habe. Und eben dies gilt nun auch (§. 73. ff.) von dem ersten Brief, der es ohnehin mit Gegnern zu thun hat (§. 21. 51.), welche, theils erweislich in Asien zu Hause waren, wie Cerinth **), theils sehr wahrscheinlich (§. 15.) in dieser Gegend einen Anhang hatten, wie die Johannis-Jünger. Sezen wir voraus daß der zweite und dritte Brief zugleich mit dem ersten herausgekommen sey (§. 78.), so sind wol auch diese zu Ephesus geschrieben, und die Christen, an welche sie gerichtet sind, lebten ohne Zweifel auch in Asien, wo die, im Evangelium und ersten Brief bestrittene, Gegner des Apostels, vor denen auch die Mitbürger der Kyria und des Cajus gewarnt werden musten (2 B. 7. ff. 3 B. 9. ff. §. 51.), ihre Irrlehren ausgebreitet haben. Wohnten Kyria und Cajus in der Gegend von Ephesus, so lässet sich um so eher begreiffen, wie Johannes hoffen konnte (3 B. 14. 10. 2 B. 12.), bald zu ihnen zu kommen, wenn man auch voraussezen will, daß Johannis Evangelium, und folglich auch die gleichzeitige Briefe, nicht blos nach dem Tode Petri (§. 70), da Johannes im eigentlichsten Verstande der Aelteste der ganzen christlichen Kirche (2 und 3 B. v. 1.) war ***), und mit allem

*) S. Herrn Ritter Michaelis Erklär. der Auferst. Gesch. Christi S. 316. ff. vergl. 3 B. 12. mit Joh. 21, 24. und 1 B. 3, 2. 14. mit v. 5. 15. S. auch oben §. 75.

**) Iren. B. 1. K. 26. §. 1.

***) Michaelis Einl. S. 1268. 1271.

allem Anstand in dem väterlichen Ton sprechen konnte, der überhaupt in den Briefen herrscht *); sondern vielleicht gar erst lang nach Jerusalems Zerstörung **) geschrieben seyen. Einem Mann, der ungefähr 30. Jahre nach dem Untergang des jüdischen Staats gestorben ist, durfte man wol 10 oder 12 Jahre nach dieser Begebenheit noch so viele Munterkeit zutrauen, daß er von Ephesus aus kleine Reisen in die Nachbarschaft machen konnte. So wenig man zuverläßig behaupten kan ***), daß Johannes sein Evangelium und die Briefe erst im höchsten Alter heraus gegeben habe, wiewol Millii Schluß aus Joh. 21, 23. (Prol. 183.) nicht so ganz unwahrscheinlich aussieht: so gegründet ist die Voraussezung, daß bey der Ausgabe jener Schriften das Christenthum in Asien schon lang geblühet habe (1 B. 2, 7. 19. 2 B. 5. f. 8.), und auch der Apostel damals den asiatischen Gemeinden schon eine beträchtliche Zeit vorgestanden sey (Joh. 21, 24. 3 B. 12.), oder daß Johannes sein Evangelium, (und die gleichzeitige Briefe), wie auch Irenäus zu erkennen giebt †), und die Veränderung in der Schreibart des Apostels erwarten läßt ††), lang nach seiner ersten Schrift, welche bald nach dem Ursprung des Christenthums in Asien heraus-

ge-

*) Vergl. insbesondere 3 B. 4. 1 B. 2, 12—14.

**) Repertor. Th. 14. S. 182.

***) Epiphanii Aussage (haer. 51. p. 189.) ist zu jung, als daß sich viel darauf bauen liesse. Eben dies gilt von den Unterschriften des Evangelii Johannis, die zum Theil ein sehr spätes Datum angeben. Andere hingegen sezen es noch vor der Zerstörung Jerusalems. s. *Wetstenii* N. T. T. I. p. 831. Ohne Zweifel sind alle diese, einander so sehr widersprechende, Nachrichten gleich unzuverläßig.

†) Repertor. Th. 14. S. 177.

††) A. a. O. S. 182. f.

gekommen war †), und zu seiner Bekanntschaft mit den Asiatischen Christen und dem nachmaligen ††) Aufenthalt zu Ephesus den Grund gelegt hatte *), geschrieben und bekannt gemacht habe.

§. 78.

Der zweite und dritte Brief Johannis sind einander, selbst in den Ausdrücken **), so ähnlich, daß Herr Ritter Michaelis (Einl. S. 1270.) mit gutem Grunde (§. 73.) behauptet, sie seyen zu gleicher Zeit geschrieben. Nun bezieht sich der dritte Brief ausdrüklich (v. 9.) auf eine Schrift, die zugleich mit diesem Privat-Schreiben an die Gemeinde des Cajus abgegangen war. Dies ist wahrscheinlich der erste Brief, welcher nicht nur die den Cerinthianern entgegengesezte Warnung vor einem leichtsinnigen Leben (3 B. 11.) beinahe mit denselbigen Worten einschärft (1 B. 2, 29. 3, 9. 6. §. 46. 41.), sondern auch (§. 51.) gerade die thätige Liebe gegen die Brüder (3 B. 5 — 10.) wovon Johannes der Gemeinde geschrieben zu haben versichert (v. 9.), umständlich empfiehlt (§. 75.). Ist aber der dritte Brief zu einer Zeit mit dem ersten herausgekommen, so muß dies auch von dem zweiten gelten, der zu gleicher Zeit mit dem dritten geschrieben ist. Ein auf die Kyria angewandter (v. 8.) Auszug aus dem ersten Brief (2, 7. ff. 5, 3. 2, 18. ff. macht ohnehin seinen Hauptinhalt aus (2 B. 5 — 7. 9.). Allem Ansehen nach sind die beiden kleineren Briefe blosse Zuschriften, wodurch der Apostel sein Evangelium und die darauf gegründete

(§. 73.

†) Neue Apol. der Off. S. 266. f. 273.
††) a. a. O. S. 272. ff.
*) a. a. O. S. 308.
**) Vergl. 2 B. 1. 4. 12. mit 3 B. 1. 3. f. 13. f.

(§. 73. ff.) Ansprache an die asiatische Gemeinden (3 B. 9.) an ein gewisses ihm vorzüglich liebes Mitglied der Gemeinde, für welche das mitkommende Exemplar des so genannten ersten Briefs, und der darin voraus gesezten historischen Abhandlung, bestimmt war, zu addreßiren für gut gefunden hat. Wirklich war es auch nicht rathsam, eine Streitschrift gegen die Johannis-Jünger (§. 51.) gerade zu an eine Gemeinde lauffen zu lassen, über welche sich der heimliche Johannes-Jünger (§. 14.), Diotrephes, so viele Gewalt herausnahm (3 B. 9. f.). Da also einige reisende Prediger des Christenthums (v. 7.) in jene Gegend von Ephesus aus zurükgiengen; so bediente sich der Apostel dieser Gelegenheit, seinen ersten Brief nebst dem Evangelium an einen Mann zu addreßiren, der ganz neuerlich, auf der Hinreise der Ueberbringer nach Ephesus, überzeugende Proben seiner fortdaurenden Liebe zu den apostolischen Christen und ihrer Lehre gegeben (v. 6. 3.), und dadurch Hoffnung gemacht hatte, daß sich die erwähnte Prediger auch auf dem Rükwege wieder an ihn wenden dürfen, und so wol für sich selbst (v. 6. 8.) als auch für die mitgebrachte (v. 9.) Vertheidigung der apostolischen Lehre eine gute Aufnahme finden werden. Damit war denn auch der ganzen Gemeinde, welcher Cajus angehörte, die Anwendung der allgemeinen Erinnerungen des ersten Briefs auf ihren besonderen Zustand erleichtert. Es war nun keinem Zweifel unterworfen, daß der Apostel den Cajus, an den er seine Schrift, unter vielen Bezeugungen seiner Zufriedenheit mit ihm (v. 1 — 3. 5. f.), addreßirt hatte, und den Demetrius (v. 12.), und ihre gleichgesinnte Freunde (v. 15.) unter die Kinder Gottes zähle, an welche sich jedes Mitglied der Gemeinde zu halten

habe

habe (§. 75.), das nach den im ersten Brief beschriebenen und im Evangelium ewiesenen Grundsäzen seiner Seligkeit gewis seyn wolle. Hingegen war auch deutlich bestimmt (v. 9. 10.), wen man an diesem Orte unter die Verführer zu rechnen habe, vor welchen der erste Brief im allgemeinen gewarnt (4, 6. 2, 9. ff.), und gegen welche das Evangelium durch hinlängliche Gründe verwahrt hatte. An eine andere Gemeinde scheint Johannes den historischen und praktischen Theil seiner Schrift gegen die Antichristen durch die Kinder der Kyria überschikt zu haben, welche er aus Gelegenheit eines Besuchs bey ihren Anverwandten zu Ephesus (2 B. 13.) gesehen, und als standhafte Liebhaber der apostolischen Lehre befunden hatte (v. 4.). Und nun war es sehr natürlich, die Materien, die ihm eben damals so sehr angelegen und in der übersandten Streitschrift umständlich abgehandelt waren, der Familie *) der Ueberbringer noch besonders durch etliche Linien einzuschärfen (v. 5. ff. §. 51.).

§. 79.

Da so wol der zweite als dritte Brief Johannis an gewisse einzelne Orte in Asien bestimmt war (§. 77. f.); so ist leicht begreiflich, daß bei weitem die meiste asiatische Gemeinden das Evangelium und den ersten Brief ohne jene Privat-Schreiben erhalten haben. Wenn also einer auswärtigen Gemeinde das Evangelium und der erste Brief z. B. von Ephesus aus mitgetheilt wurde, wo der Apostel sein Werk gegen die

*) Ein Theil dieser Familie war bey der Mutter zu Hause geblieben (v. 1.), indem der andere (vergl. ἐκ v. 4.) nach Ephesus reisete. Das Masculinum v. 1. 4. hindert nicht, daß auch Töchtern (vergl. Herrn Hofr. Michaelis Einl. S. 1274.) darunter seyn konnten. vergl. 1 B. 5, 21. Gal. 4, 19.

die Antichristen persönlich übergeben konnte, und also keine schriftliche Addresse nöthig war; so erhielt sie nichts weiteres als die gedachte wesentliche Theile der Streitschrift gegen die Cerinthianer und Johannis-Jünger. Wenn andere ihre Abschrift zwar nicht von Ephesus, aber doch von einer asiatischen Gemeinde, zu der weder Kyria noch Cajus gehörten, überschikt bekommen haben: so erhielten sie, wenn je der Apostel auch dorthin eine besondere Addresse für nöthig gehalten hatte, oder die Gemeinde den Privat-Brief zugleich mit dem Hauptwerke selbst zu communiciren für gut fand, wenigstens nicht unseren zweiten oder dritten Brief. Um so leichter konnte man nachher, als auch diese Schriften bekannter wurden, in solchen Gegenden, da man schon lang gewohnt war, sie nicht unter Johannis Werken zu finden, an ihrer Aechtheit zweifeln. Hingegen konnten sich von jenen Orten aus, wohin der Apostel seine Schrift gegen die Antichristen mit dem zweiten oder dritten Brief begleitet hatte, nach und nach auch solche Abschriften des ersten Briefs verbreiten, worin der eine oder andere von den kleineren Briefen mit dem grösseren verbunden, und ihm entweder vorangesezt oder angehängt war, es mochte nun übrigens die Abschrift den ersten Brief zugleich mit dem Evangelium enthalten, oder den, vom Evangelium getrennten (§. 76.), Brief besonders liefern, oder ein αποστολος seyn. Eine solche abschrift muß Irenäus aus Asien mitgebracht, und B. 3. K. 16. §. 5. 8. vor sich gehabt haben, da er die Stellen 1 Joh. 2, 18 ff. 2 B. 7. f. 1 B. 4, 1. ff. 5, 1. als Worte eines und eben desselbigen Briefs anführt. Auch Chrysostomus scheint noch Handschriften dieser Art gebraucht zu haben. Wenigstens citirt auch er Worte des zweiten Briefs

als eine Stelle aus dem katholischen Brief Johannis *). Uebrigens könnte man die Aechtheit des zweiten Briefs aus dem Inhalt selbst erkennen, wenn wir auch Irenäi Zeugnis nicht vor uns hätten. Würde wol ein Betrüger die geflissentliche Zusammenstellung (§. 51.) solcher Säze, deren einer den Johannis-Jüngern, der andere den Cerinthianern entgegengesezt ist, in dem ersten Brief sogleich bemerkt, und in dem zweiten (v. 5. f.) so glüklich nachgeahmt haben? Eben dies gilt auch vom dritten Brief, aus welchem Irenäus nichts angeführt hat, wie auch nicht zu verwundern ist, da er der gnostischen Meinungen von Christo nicht so ausdrüklich gedenkt, wie der erste oder zweite Brief (§. 21), und also für die Hauptabsicht des Irenäus nicht so brauchbar war. Sollte indessen der dritte Brief erst nach den Zeiten des Irenäus erdichtet seyn: so wäre wol nicht zu erwarten gewesen, daß der müßige Kopf, welcher den Brief ohne einigen begreiflichen Nuzen †) dem Apostel untergeschoben haben müste, den oben berührten Charakter des ersten und zweiten Briefs nicht nur bemerkt, sondern auch auf eine diesem Brief ganz eigenthümliche Art auszudrüken (v. 9 — 11. §. 51.) oder so historisch (v. 5 — 10. §. 78.) einzukleiden gewußt haben würde. Irenäus gab wenigstens keine Veranlassung, jenen Zug in Johannis Briefen nur zu bemerken. Denn von den liebloſen — in der alten Kirchengeschichte überhaupt nicht sehr bekannten — Johannis-Jüngern (v. 9. f. §. 14.) spricht er gar nicht, wie denn die Sache auch nicht zu den gnostischen Streitigkeiten gehörte (§. 20.). Aber auch der schlimmen Moral (§. 41.) der Cerinthianer (vergl. v. 11.) thut er keine ausdrükliche Meldung.

*) S. *Schmidii* Hist. ant. & vind. can. p. 414.

†) Michaelis Einl. S. 1267. f.

Drit-

Dritter Abschnitt.

Ueber den, von Johannes abgezwekten, Glauben an den Sohn Gottes.

§. 80.

Wenn der Liebling Jesu (§. 48.) eine ausführliche Abhandlung über den Glauben an den Sohn Gottes schreibt (Joh. 20, 31. 1 B 5, 13.): so ist es gewis der Mühe werth, unpartheiisch zu überlegen, um was ihm denn so angelegentlich zu thun war. Daß er mit einer, an sich noch so richtigen, aber unfruchtbaren Meinung von Christo nicht zufrieden sey, bedarf wol keines weitläuftigen Beweises. Der Glaube an Christum, den er fodert, muß den Menschen beseligen (a. a. O. und Joh. 17, 3). Er muß eine Veränderung hervorbringen, wodurch man Gott ähnlich wird (1 B. 5, 1. Joh. 1, 12. f. 3, 3 — 16. §. 13.). Wer die Liebe, die uns Gott durch Sendung seines Sohnes bewiesen hat (1 B. 4, 9. f. 14.), erkennt und glaubet (v. 16.), oder Jesum nach des Apostels Sinn für Gottes Sohn hält (v. 15.), der muß lieben, wie Gott (v. 7. f. 12.), und wandlen, wie Christus (v. 17.). Johannes läßt es nicht einmal bey den deutlichsten Versicherungen dieser Wahrheit bewenden, sondern er bestreitet auch ausdrüklich (2, 3. ff. 3, 6. ff. 1, 5. ff. §. 41. 47. 49.) die ent-

entgegengesezte Meinung der Cerinthianer, daß Glauben an Jesum mit einem lasterhaften Leben bestehen könne. Und es ist kein Zweifel, daß man diese Gattung der Polemik auch noch zu unserer Zeit vorzüglich treiben soll. Denn man kan es wirklich nicht zu oft einschärfen, daß der Glaube an den Sohn Gottes Erkenntnis und Gesinnung zugleich, oder lebendige wirkende Erkenntnis sey †).

§. 81.

So wichtig es aber rechtschaffenen Predigern seyn muß, dem Apostel darin zu folgen, daß sie die Achtung ihrer Zuhörer, die von Rechtswegen ganz dem grossen Zwecke unserer innerlichen Zukehrung zu Gott zukommt, niemalen auf eine leere Beschäftigung des Verstandes oder gar des Gedächtnisses wenden *): so wenig dürfen sies auf der anderen Seite **) überhören (4, 6.), wenn ihnen Johannes so laut zuruft, Glaube an den Sohn Gottes sey Erkenntnis des Sohnes Gottes und eine dieser Erkenntnis gemässe Gesinnung zugleich. Die Johannis-Jünger führten wahrscheinlich eher ein zu strenges als ein lasterhaftes Leben (§. 41.), sie liessen manche, von Jesu eingeschärfte, Lehren, z. B. gewisse Wahrheiten der natürlichen Religion, wenn schon nicht um seines Ansehens willen, wenigstens aus Achtung gegen die jüdische Religion und den Täuffer, der dieselbige Wahrheiten auch vorgetragen hatte ohne Anstand gelten; und der Apostel ist dennoch sehr unzufrieden mit

†) S. Herrn Oberconf. R. Spalding über die Nuzb. des Predigt-Amtes und deren Beförderung S. 113. Ausg. 2.

*) A. a. O. S. 148. ff.

**) Vergl. allg. deutsche Biblioth. B. 56. S. 368.

mit ihnen, weil (2, 9. ff. §. 14.) sie die Christen nicht lieb hatten, oder (§. 75.) weil ihnen die christliche Denkungsart von Jesu zuwider war. Nach dem Cerinthischen Lehrbegriff war Jesus wirklich ein von Gott verordneter Lehrer der Weisheit (§. 42. n. I). Nach des Apostels Versicherung und Beweis (§. 41. 49.) muste er zugleich als ein von Gott gesandter Lehrer der Frömmigkeit betrachtet werden, der seine Schüler an moralische Vorschriften gebunden hat. Allein dies ist noch lange nicht der ganze Zwek, auf welchen der Liebling Jesu arbeitet. Er hatte es zu wol verstanden, daß sich sein Herr den gröbsten Anstoß (Joh. 5, 18. 6, 41. f. 8, 53. ff. 10, 31. 33. 19, 7.) hätte ersparen können, wenn er es, mit Beyseitsezung der Lehre von seiner Person, beym blossen Vortrag der Sittenlehre hätte bewenden lassen wollen, den man bey aller Strenge doch noch dulden konnte (Matth. 7, 28. f.). Johannes bestreitet (1 B. 5, 6. §. 21.) einen bestimmten Begriff von Jesu, nach welchem derselbige, während seines öffentlichen Amtes, noch etwas mehr als ein von Gott verordneter Lehrer — wirklich ein, durch den Beistand einer sehr erhabenen (§. 42. n. III.) Kraft erleuchteter und durch Wunder beglaubigter (n. I. II. 2. 3.) Mensch — aber bey allem diesem noch lange nicht derjenige war, wofür sich der als göttlich anerkannte Lehrer selbst erklärt hatte (§. 44 — 46.). Und es leidet keinen Zweifel, daß Cerinth in den Augen des Apostels ein Lügner (2, 22.) und Verführer (4, 3. 2 B. 7.) blieb, so lang er auf seiner, in eben diesen Stellen gerügten, Meinung von der Person Jesu bliebe, daß nemlich Jesus nicht Christus, sondern nur auf kurze Zeit mit einer höheren Kraft dieses Namens verbunden gewesen sey (§. 21. 42. n. II. 7.)

Jo-

Johannes gab es demnach solchen Personen, die einmal Jesum für einen göttlichen Lehrer erkannten wie eben die Corinthianer, keineswegs frei, wie sie übrigens von der Person seines HErrn denken wollten, sondern er polemisirte eigentlich gegen eine gewisse Vorstellungsart von der Person Jesu (§. 21. 43. ff.), und verlangte von seinen Lesern (4, 1 — 6), daß sie die Cerinthische Hypothesen von der Person Jesu verwerfen, und die apostolische Vorstellungsart als die einige historisch richtige (1, 1. f. 4, 14. Joh. 1, 14.) behaupten sollen. Der Glaube an Jesum ist ihm eigentlicher Glaube in Beziehung auf die Person Jesu, oder eine — nicht auf eigene Speculationen, sondern — auf Nachrichten gegründete Ueberzeugung von der Thatsache, was es mit Jesu für eine Beschaffenheit habe. Darum ist auch der ganze Beweis, wodurch der Apostel Glauben an Jesum bewirken und befestigen will (20, 31. 1 B. 5, 13.), historisch. Er wird durch ein eigentliches Geschichtbuch geführt (§. 73. f.), oder durch eine umständliche Erzählung, was für Nachrichten der Apostel in Beziehung auf die Person Jesu (περι τε λογε της ζωης) gehört, und was für göttliche Bestätigungen dieser von ihm angehörten Nachrichten er mit Augen gesehen habe (1, 1 — 3.) Wer dem hier vorgelegten Zeugnis Gottes von seinem Sohn nicht glaubte, und z. B. Jesum nicht für Christum, den Sohn Gottes selbst (5, 5.), sondern nur für einen, auf kurze Zeit mit einer höheren Kraft ausgerüsteten, Menschen (v. 6.) ansehen, oder überhaupt von seiner Person anders urtheilen wollte, als es Gott nach dem Inhalt des Evangelii erklärt hat, der machte Gott zum Lügner (v. 10. §. 51.).

§. 82.

§. 82.

Hieraus ergiebt sich von selbst, daß blos von solchen die Rede ist, welchen Jesu Aussagen und Wunder bekannt seyn können. Ein Zeugnis, von dem man keine Wissenschaft hat oder erlangen kan, kan man weder glauben noch verwerfen (vergl. Joh. 15, 22. 24). Hingegen ist es für diejenige, die Gottes Zeugnis von seinem Sohn vor sich haben, und seinen Sinn und göttlichen Ursprung einzusehen im Stande sind, unverkennbare Pflicht, dem, was Gott erklärt hat, nicht nur nicht zu widersprechen, sondern es gerade so, wie es von Gott bezeuget ist, für wahr anzunehmen. Denn auch dies hiesse Gott zum Lügner machen, oder in die Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses ein Mistrauen sezen, wenn man das, was Gott von der Person Jesu versichert hat, auf sich beruhen lassen, oder nicht bey sich entscheiden wollte, ob es sich so verhalte, wie Gott erklärt hat, oder ob das göttliche Zeugnis unwahr sey. Wer freilich das Zeugnis Gottes verwirft oder doch bezweifelt, dem ist es nicht göttliches Zeugnis. Allein man siehet leicht, daß der Apostel voraussezt, die Widersacher könnten, wenn ihnen anders darum zu thun wäre, von dem Inhalt und der Göttlichkeit des vorgelegten Zeugnisses die nöthige Gewisheit bekommen. Sonst wäre es überhaupt unmöglich, Gott nicht zu glauben, oder ihn zum Lügner zu machen. Wenn der Johannis-Jünger auf seiner Meinung bleiben wollte, so wird er freilich nicht eingestanden haben, daß der, von ihm anerkannte göttliche Gesandte (Johannes, der Täuffer,) von Jesu behauptet habe, was er nach dem Bericht des Evangelisten von ihm behauptet hat, oder daß Jesus die erzälte Wunder zu Bestätigung seiner Aussagen wirklich verrichtet habe.

Wenn der Cerinthianer Cerinthianer bleiben wollte, so muste er die Nachrichten des Apostels von den Aussagen Jesu verwerfen, oder den Worten Jesu einen fremden Sinn unterschieben. Wird aber der Apostel darum zugegeben haben, daß Gott hiedurch nicht zum Lügner gemacht werde, weil dem Johannis-Jünger und Cerinthianer das nicht göttliches Zeugnis war, was es dem Apostel war? so würde am Ende auch der Lasterhafte kein Feind der Wahrheit seyn. Denn auch er wird die Pflicht, zu deren Beobachtung ihn sein Gewissen antreibt, unter allerlei Vorwand nicht für Pflicht, und die Sünde, vor welcher es warnet, nicht für Sünde erkennen (§. 41.). Es kommt immer darauf an, ob man von der Wahrheit, die man nicht gelten lassen will, überzeugt seyn konnte. Eben diese Leichtigkeit der Ueberzeugung setzt der Apostel bei seinen Lesern voraus, indem er seine Gegner beschuldigt, daß sie durch ihre Denkart von Jesu Gott zum Lügner machen. Darum erwartet er auch von allen seinen Schülern, daß sie die überwiegende Wahrheit der apostolischen Vorstellungen von der Person Jesu einsehen, und sich nicht nur durch die ganz feindselige Denkungsart der Johannes-Jünger, welche das Ansehen Jesu überhaupt verkannten, sondern auch durch die viel vortheilhaftere (§. 81.) Theorie der Cerinthianer von Jesu, nicht irre machen lassen (1B. 2, 13-28.) Es ist mir hier gleichgültig, ob man v. 13. verschiedene Stufen des natürlichen Alters oder des Alters im Christenthum versteht. In einem Fall, wie in dem andern, sind Väter, Jünglinge, Kinder die ganze Menge der Schüler (τεκνια *) v. 28. 12. 1.) Johannis, und von allen diesen, sie mochten übrigens noch so verschieden von einan-

*) Vergl. Herrn D. Hufnagels Handbuch der bibl. Theol. Th. 1. S. 393. f. und oben §. 54.

einander — Väter, Jünglinge, Kinder — seyn, erwartet der Apostel, unter so vielen Versuchungen zu einer anderen Denkart (v. 18. 22. f.), eine bestimmte, von dem, für falsch erklärten (v. 21 — 23. 26.), System des Cerinthus abgehende, Erkenntnis Jesu. Von den Vätern ist es ohnehin klar *), daß ihnen v. 13. Erkenntnis des Ewigen (§. 73.) zugeschrieben wird, der nicht erst seit seiner Empfängnis, wie Johannis-Jünger und Cerinthianer behaupteten, sondern vorlängst (vermöge seiner höheren Natur) existirt habe. Die Jünglinge werden als solche beschrieben, die den Argen überwinden, und (§. 75.), troz den Johannis-Jüngern und Cerinthianern, vor deren Gesinnungen sie v. 15. ff. gewarnet werden, bey der göttlichen Lehre τω λογω τε θεε v. 14. ο ηκεσαν απ' αρχης v. 24.), besonders auch von Christo (v. 22 — 24.) bleiben. Von den Kindern schreibt Johannes v. 13, daß sie den Vater kennen, das ist, nach des Apostels eigener Erklärung v 23. **), daß sie den, mit dem Vater in unzertrennlicher Verbindung stehenden, Sohn kennen (vergl. Joh. 8, 27. §. 46.). Im Grunde kommen also die drey Säze 1 B. 2, 13. auf Eines hinaus: „ihr kennet den Ewigen, der auf Erden sichtbar worden ist (vergl. 1, 1. f.); ihr habt den Argen überwunden, und behauptet gegen seine Werkzeuge die göttliche Lehre von der erhabenen Würde Jesu; ihr kennet den Vater, den man ohne den Sohn nicht kennen kan". Der Sinn ist demnach kurz dieser: „ihr

*) Daher wird auch v. 14. der obige Saz (v. 13.), als keiner Erläuterung bedürftig, schlechthin wiederholt.

**) Das παιδια v. 18. beweiset, daß v. 18. ff der noch unerörterte dritte Saz v. 13. eben so wieder vorgenommen und erläutert werde, wie vorhin (v. 14 — 17.) die beide vorhergehende Säze (v. 13).

„ihr alle, Väter, Jünglinge, Kinder, kennet Jesum ganz anders, als ihn euch die Gegner vorstellen".

§. 83.

Ich hoffe die Aechtheit des Evangelii und ersten Briefs Johannis, an welcher bey den nächsten Lesern des Apostels ohnehin nicht gezweifelt werden konnte, da jene Bücher theils von dem Johannes selbst persönlich theils durch bekannte Freunde von ihm, die noch überdies eine schriftliche Addresse an sie vorzeigen konnten, bekannt gemacht worden sind (§. 77 — 79), auch bey meinen Lesern voraussezen zu dürfen (§. 50.). Ist Johannes Verfasser der genannten Schriften, so ist keinem Zweifel unterworfen, daß er wissen konnte, was er gesehen, und gehört zu haben bezeugte, und, wenn es auch nicht schon aus dem ganzen Ton seines Werks sichtbar wäre, (1 B. 1, 1 — 3. Joh. 19, 35. 21, 24.), wie gewis er seiner Sache war, und wie zuverläßig er darauf rechnen konnte, daß er als der Mann bekannt sey, welcher von den vorliegenden Dingen glaubwürdig zeugen könne und werde, so muste er doch um der Gegner willen, mit denen er zu thun hatte, sich aufs sorgfältigste hüten, ja nichts zu erzälen, was ihm von seinen Widersachern mit einigem Schein bestritten werden konnte. Ist aber wirklich geschehen, was der Evangelist berichtet, so hat es Jesus erwiesen (§. 7. 9.), daß ihn Gott gesandt habe, und so hat dieser göttliche Gesandte den Apostel Johannes hinwiederum für seinen glaubwürdigen Gesandten erklärt (§. 48.) und legitimirt (§. 8.). Nimmt man nun die Aussagen Jesu und seines Apostels von der Person unseres HErrn für ein göttliches Zeugnis an: so bleibt die einige Frage übrig, ob die Aussagen selbst eine solche Deutlichkeit haben, daß wir, die wir sie ungehindert

(§. 101.) hören und lesen können, bey gehöriger Aufmerksamkeit und Unpartheilichkeit zuverläßig einsehen können, was denn eigentlich von der Person Jesu bezeuget werde.

§. 84.

Daß Jesus ein von Gott gesandter (Joh. 17, 3. 8. 18. 25.) Lehrer (13, 13. f. 7, 16. f.) sey, wird in den Schriften des Apostels klar behauptet, und gegen die Johannis-Jünger, welche Jesum überall verworfen haben (§. 15—18.), aus dem eigenen Zeugnis des Täuffers (3, 31. ff.) und den Wundern Jesu (§. 7.) erwiesen. Und ein jeder, der auch das übrige glaubt, was Jesus noch weiter von der Hoheit seiner Person versichert hat, glaubt es eben um deswillen, weil er jenen Aussprüchen von der göttlichen Sendung Jesu wirklich Beifall giebt. Sollen hingegen diese durchaus klare Aussprüche bey Einrichtung des Lehrbegriffs in dieser Absicht bemerkt und so angewandt werden, daß man alle weitere Meinungen von der Person und dem Amte Jesu zur dunklen Seite der Religion rechnete, die gar nicht ins allgemeine Christenthum gehört, daß man etwa höchstens in grössern Lehrbüchern, in gelehrten Religionsanweisungen, historische Nachrichten davon gäbe, übrigens aber die dahin gehörige Stellen in den Schriften Johannis, oder dem N. T. überhaupt, liegen liesse, in der Ueberlegung, daß das Verborgene für Gott gehört; soll in den allgemeinen christlichen Religionsanweisungen von Christo blos als von einem Lehrer gesprochen werden: so ist dies freilich nichts weniger als socinianisches Gift, da kein ächter Socinianer Jesum für einen blossen Propheten hält *); allein es ist doch auch nicht

aus

*) Catech. Racov. §. 96. 457. 472. fs. ed. *Oederi.*

aus den obigen klaren Aussprüchen gezogen, in denen gewis niemand die Bestimmung finden wird, daß Jesus nichts als ein von Gott gesandter Lehrer sey. Gesezt auch, Christus habe nach seiner höheren Natur vor Maria existirt, gesezt, er sey insofern längst bey Gott gewesen, und demnach nicht blos, wie jeder göttliche Gesandte, sondern in diesem Verstand von Gott ausgegangen (16, 28.), daß er vom Himmel gekommen ist, gleichwie er auch bey seinem Verlassen der Welt wieder zu Gott in den Himmel gegangen ist: so hört er ja darum nicht auf, Gesandter Gottes (17, 8.) zu seyn. Er ist nun nur um so gewisser von Gott verordneter Lehrer, wenn er von Gott gekommen ist, wie kein anderer Prophet; er konnte nur um so glaubwürdiger von Gott, den niemand gesehen hat, und von himmlischen Dingen unterrichten, wenn er vorhin im Himmel, in des Vaters Schoos war; er verdient nur um so mehr Aufmerksamkeit (Ebr. 3, 1. 2, 1—3.), je ein grösserer (K. 1) Gesandter Gottes (αποστολος 3, 1.) er war (Joh. 3, 31. ff. 11, 13. 1, 18.). Es ist ewiges Leben, Jesum nicht blos für einen göttlichen Gesandten, wie z. B. Johannes (v. 15. 65. v. 17.) der Täufer, Elias, Jeremias, (Matth. 16, 14.) sondern diesen göttlichen Gesandten für Christum (Joh. 17, 4. §. 95. vergl. Joh. 20, 31.), also für einen bestimmten, längst erwarteten, vor allen Propheten ausgezeichneten (ηγιασμενον 10, 36.) Gesandten Gottes zu erkennen. Die Frage, was denn der göttliche Gesandte, Jesus, noch weiter sey, warum er, und kein anderer Prophet, Christus, der Sohn Gottes, (20, 31.) heisse, muß demnach für unser ewiges Wol (20, 31.) nicht so ganz unbedeutend seyn. Und wie kann ich auch von Herzen glauben, Jesus sey ein göttlicher Gesandter, der in die Welt gekommen ist, daß er die Wahrheit zeu-

zeugen solle (18, 37.), ohne zugleich nachzuforschen, was er denn für Wahrheiten gelehret habe, und als ein Liebhaber der Wahrheit der Stimme dieses von Gott verordneten Lehrers Gehör zu geben, wenn er z. B. unmittelbar vor den angeführten Worten (18, 37.) als Wahrheit bezeuget, daß *) er ein König sey? Nun ist mir freilich aus v. 36. so klar als Pilato, daß Jesus kein Regent sey, wie Tiberius, aber, wenn ich hirbey stehen bliebe, so wüste ich am Ende so wenig als Pilatus, was denn die Wahrheit eigentlich sey, welche Jesus hier bezeuget hat. Pilatus hatte als Römischer Landpfleger genug, wenn er wußte, daß Jesus für seinen Herrn kein gefährlicher König sey. Er konnte sagen: ich finde keine Schuld an ihm (v. 38.). Aber ich als Schüler des mir von Gott verordneten Lehrers, dessen ewiges Leben mit der Erkenntnis dieses göttlichen Gesandten zusammenhängt, muß denn doch wissen, ob das Wort βασιλευς einen Meister oder Lehrer bedeuten könne, und, wenn einmal jemand die Bedeutung erwiese, so wäre erst noch die Untersuchung übrig, ob Jesus dem

*) Das Obige behält seine Richtigkeit, wenn auch die Wote Jesu: ινα μαρτυρησω τη αληθεια, von der Wahrheit überhaupt zu verstehen sind. Der unmittelbar vorhergehende Saz: βασιλευς ειμι εγω, ist wenigstens immer ein Theil der Wahrheit, die Jesus bezeugen sollte. Allein es ist sehr wahrscheinlich, daß τη αληθεια eben die unmittelbar vorher erwähnte Lehre bezeichne, und der Sinn sei: „ich bin zum König geboren, und in die Welt gekommen, diese Lehre, oder (vergl. Diss. de sensu vocis δικαιος p. 7. f.) dieses Evangelium, daß (Matth. 4, 17. 23. 10, 7. Luc. 9, 2.) ich ein König sey, daß der längst erwartete König, oder (s. oben §. 44. und Diss. de notione regni coelestis p. 8. f.) Christus, der Sohn Gottes, nun da sey, bekannt zu machen." S. die eben angef. Dissertation Anm. 24.

dem Richter auf seine Frage: „so bist du doch ein König?" — Pilatus meinte wol: Beherrscher? — ohne Chicane antworten konnte: ja ich bins, wenn er nicht Beherrscher, sondern blos Meister und Lehrer ist, oder ob er etwa wirklich als Wahrheit bezeugt habe, er sey ein Beherrscher, vielleicht gar mein Regent †) und Richter, den ich denn doch auf andere Weise ehren müste (5, 22. f.), als meine von Gott verordnete Lehrer der Weisheit und Frömmigkeit, Johannes, Petrus und Paulus. Aber vielleicht sind alle weitere Untersuchungen über die Person des göttlichen Gesandten, Jesu, wenn sie gleich nicht ganz unwichtig sind, wenigstens viel zu schwer, als daß man einem ungelehrten Christen zumuthen könnte, über solche Fragen zur Weisheit zu kommen? Es ist schon bemerkt worden (§. 81. f.), daß die Cerinthische Meinungen von Jesu, welche Johannes bestreitet (1 B. 5, 6), nicht die göttliche Sendung Jesu, welche von beiden Seiten zugegeben wurde, sondern eigentlich die nähere Beschaffenheit seiner Person betroffen haben, und der Apostel sieht dennoch die Sache nicht für so dunkel und streitig an, daß sie eines jeden eigener Beurtheilung überlassen werden müste, sondern er entscheidet vielmehr in einer allgemeinen (2, 13. §. 82.) Religionsanweisung gerade hin gegen die Cerinthische Vorstellungen (5, 6. 2, 22. 4, 1 — 6) Und es wird nicht schwer seyn, auch nur aus Johannis Schriften solche Stellen anzuführen, die so wol als die obige Versicherungen von der göttlichen Sendung und dem Lehramte Jesu ohne allen Ausleger verstanden werden können, wenn sie gleich die Beschaffenheit der Person Jesu näher bestimmen.

§. 85.

†) Diss. de notione regni coelestis §. VI. fs.

§. 85.

Wenn Jesus mit so grossem Ernst versichert (Joh. 8, 58): warlich, warlich ich sage euch, ehe denn Abraham ward, bin (oder †) war ich; so wird gewis der uneingenommene Menschenverstand, wenn er auch eben nicht durch Kenntnisse der alten Sprachen und Lehrformen gebildet ist, ohne allen Ausleger verstehen, daß Jesus etwas von sich behauptet, was Moses und Esaias nicht von sich sagen konnten, oder, daß dieser göttliche Gesandte nicht blos Mensch war — denn insofern war er nach Abraham — sondern daß etwas in ihm gewesen seyn muß, was vor Abraham da war. Und wenn auch der uneingenommene, aber doch aufgeklärte Menschen-Verstand die Meinung eines Auslegers ††) hörte, daß Jesus nichts anders habe sagen wollen, als er sey (Christus oder das Licht der Welt †††), ehe Abraham (der Vater vieler Völker durch die Ausbreitung des Evangelii unter den Heiden) wurde; so kann ihm nicht schwer seyn zu bemerken, daß die eingeschlossene Worte nicht Worte Jesu, sondern gewaltsame Zusäze des Auslegers sind, und daß man auf die Frage der Juden (v. 57.):

„du

†) Vergl. in unserm Kapitel selbst 8, 25 S. 201. 1. B. 3, 7. (§. 41.) und die vom sel. Bengel bey Joh. 8, 58 p. 391. ed. 2. angeführte Stellen. Die Schwürigkeit, welche Artemonius (Init. ev. Jo. rest. & illustr. p. 614.) in dem Präsens εἰμι gefunden zu haben meint, fällt also, bei näherer Kenntnis des hebräischen und Johanneischen Sprachgebrauchs, weg.

††) Catech. Racov. §. 107. vergl. *Bengelii* Gnom. a. a. O.

†††) Daß ἐγω εἰμι für sich diese Bedeutung niemalen habe, sondern sie erst durch einen Zusammenhang erhalten müsse, worin von Christo oder dem Licht der Welt unmittelbar zuvor ausdrüklich die Rede war, ist oben (§. 46.) gezeigt.

„du bist noch nicht 50. Jahre alt und hast Abraham gesehen?“ gewiß nicht jene Antwort, die der Ausleger Jesu geliehen hat, sondern vielmehr eine solche erwartet, wie sie nach dem natürlichen Sinn der Worte lautet, „Jesus sey nicht nur so alt, daß er Abraham gesehen haben könne, sondern er habe noch vor ihm existirt.“ Eben so wenig paßt die Antwort Jesu (v. 58.) zu der Frage der Juden (v. 57.), wenn man eine blosse Vorherbestimmung zum Geschäfte der Erlösung annimmt. Er konnte ja lang vor Abraham zum Messias bestimmt seyn, und es blieb doch unmöglich, daß er Abraham gesehen haben sollte. Auch Moses war vor Abrahams Geburt zum Stifter der israelitischen Religion bestimmt, und man konnte ihm doch entgegenhalten, er könne Abraham nicht gesehen haben. Ueberdies fällt es ins Gehör *), wie hart es sey, für ehe Abraham ward war ich schon (zum Messias und Sohn Gottes bestimmt), zu sagen, ehe denn Abraham ward, bin ich. Denkt man, daß Jesus seine Seele meine, nach welcher er vor der Welt bey Gott gewesen sey: so müste wenigstens Jesu Seele von ganz anderer Art seyn, als die Seelen der übrigen Menschen. Denn wenn man Jesum aus irgend einer Metaphysik zum Präexistentianer machen, und denn nichts weiter sagen lassen wollte, als daß seine Seele, so, wie andere Menschen-Seelen, vor der Welt oder doch am Anfang derselben schon existirt habe: so liesse man ihn das elendeste Wort-Spiel, das ihm jeder seiner Zuhörer auch hätte nachsagen können, mit warlich, warlich versichern. Jesu Seele wäre freilich nach jener Voraussezung da gewesen, ehe

Abra-

*) S. Herrn Ober-Conf. R. Tellers Antithesen (vor Harwoods vier Abhandlungen) S. L.

Abraham geboren wurde, allein Abrahams und aller anderer Menschen Seelen hätten eben so wol vor Abrahams Geburt existirt. Soll also die Hypothese nicht sinnlos seyn, so muß die Meinung seyn, daß Jesu Seele auch vor Abrahams Seele existirt habe, und demnach von ganz anderer Natur als die Seele seines Stammvaters und der übrigen Menschen sey. Wenn ich demnach gewissenhaft entscheiden will, so muß ich wenigstens so viel als klar und deutlich anerkennen, daß in Christo etwas gewesen sey, was in der Person Abrahams und anderer Menschen nicht zu finden ist. Ob hernach das Höhere, vor dem Abraham vorher bestehende, Christo anstatt der Seele war, oder ob es sich mit seiner, aus Leib und Seel bestehenden, Menschheit so vereinigt hat, daß ers zu sich (seiner Person) rechnen, und in Beziehung auf dasselbige von seinem Vorherbestehen vor Abraham sprechen konnte, darf aus dieser Stelle, welche von der Seele wenigstens keine Meldung thut, nicht entschieden werden.

§. 86.

Auch Joh. 17, 5. nöthiget uns nichts, eine bloße Vorherbestimmung*) zu verstehen. Denn auch v. 24. brauchen wir das δεδωκας nicht durch bestimmt hast zu übersezen, sondern der Sinn der Worte scheint mir dieser zu seyn: „ich will, daß, wo ich bin (nächstens seyn werde), auch die bey mir seien, die du mir gegeben hast, daß sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast (im Begriff bist zu geben), weil du mich, (insofern ich bei dir war, eh die Welt war v. 5.), geliebet hast, ehe die Welt geschaffen war," recht so, wie Paulus sagt (Ebr. 1, 2. f. §. 93.): „Gott hat den Sohn (bei seiner Erhöhung) zum Herrn über alles sezen kön-

*) Vergl. *Novatianum* de trinitate c. 24.

können, weil er ja durch ihn (insofern er vor der Welt war,) auch die Welt gemacht hatte; weil dieselbige Person, die Mensch ist, in anderer Rüksicht derjenige ist, der alle Dinge durch seinen mächtigen Befehl erhält, so konnte der Mensch Jesus nach seinem Versühnungstode sich zur Rechten in der Höhe sezen (über alles Gewalt bekommen).“ In eben dem Verstande, in welchem Jesus sagt, er sey in der Herrlichkeit, konnte er auch sagen, der Vater habe ihm Herrlichkeit gegeben. Es ist nemlich dem Sprachgebrauch überhaupt gemäß, eine nächst-bevorstehende Sache als gegenwärtig zu betrachten, und bey dem Abschied war es besonders schiklich, über die traurige Seite desselbigen, so viel möglich, wegzusehen, und die herrliche Folgen des den Jüngern Jesu so empfindlichen Todes zu vergegenwärtigen. Daß dies wirklich geschehen sey, ist schon oben bey Joh. 13, 31. f. §. 44. mit Beispielen erwiesen. Nach demselbigen Sprachgebrauch scheint auch 17, 22. zu erklären zu seyn: „die Herrlichkeit, die du im Begriff stehest mir zu geben (δεδωκας), gebe (δεδωκα, verspreche) ich den Meinigen, indem ich nemlich verlange (v. 24.*), daß sie meine Herrlichkeit sehen und genieſſen (Röm. 8, 17.) sollen.“ Wir sind gar nicht genöthiget, die Stelle Joh. 17, 24. dahin zu erklären, daß der Vater (vor der Schöpfung) seinem Sohne Herrlichkeit zugedacht

*) Aus dieser Stelle ist deutlich, daß das obige δεδωκα so viel ist, als ich will geben, oder ich verspreche. Vergl. die gr. Uebers. des אתננה 1 Mos. 35, 12. wo נתן, wie Joh. 17, 22. das einemal versprechen (vergl. Kypke bei Matth. 24, 24. S. 122.), das andere mal geben heisst: „das Land, das ich Abraham versprochen habe, will ich dir geben, nemlich deinen Nachkommen will ichs geben.“

dacht habe, vermöge der Liebe, welche er schon zum voraus, noch vor der Schöpfung, gegen ihn gehabt habe; sondern die Meinung kann eben so wol seyn: lasse die Meinige die Herrlichkeit sehen, welche Du mir nun um so gewisser geben wirst, weil ich schon vor der Welt von Dir geliebt worden bin, weil ich schon vor der Welt bey Dir, in Deinem Schoos (1, 18), an Deiner Herrlichkeit Antheil genommen habe." Demnach muß auch die ähnliche Stelle 17, 5. nicht nothwendig so übersezt werden: seze mich bey Dir (wenn ich nun zu Dir komme,) in den Genuß der Herrlichkeit, welche ich bey Dir (nach Deiner Bestimmung) hatte, ehe die Welt war; sondern, da nun doch einmal das Vorherbestehen Christi vor seiner Empfängnis unwidersprechlich ist (§. 85.), und Jesus seinen Hingang zum Vater beym Verlassen der Welt mit seiner Existenz bei dem Vater vor seiner Erscheinung überhaupt so gern in Verbindung sezt (3, 13. 6, 62. 16, 28.), so ist höchst wahrscheinlich, daß er auch in unserer Stelle den Vater bitte, ihn nun bei seinem Hingang aus der Welt in den Genuß der Heerlichkeit *) zu sezen, welche er (insofern er vor

*) Die Herrlichkeit, um welche Jesus v. 1. bittet, offenbarte sich freilich nach v. 2. f. vornemlich durch die Ausbreitung des Evangelii von ihm und seinem Vater zur Seligkeit der Menschen ohne Unterschied der Nationen (§. 13.). Allein eben diese Bitte schließt zugleich eine Bitte um Genuß der erhabenen Vorzüge ein, deren Gebrauch vorausgesezt wird, wenn Jesus zu seiner und seines Vaters Ehre (v. 1.) die Predigt des Evangelii sollte veranstalten und unterstüzen, und den Menschen ewige Seligkeit ertheilen können (v 2.). Die Herrlichkeit, welche wir dereinst, wann wir bei Jesu seyn werden, sehen und benüzen sollen (v. 24.), ist doch gewis nicht die Ausbreitung des Evangelii, sondern der Innbegriff von herrlichen Vorzügen, vermöge welcher

vor Abraham war) bei dem Vater hatte, ehe die Welt war. Johannes scheint diese Erklärung selbst zu bestätigen, wenn er 1, 1. f. schreibt, der göttliche Gesandte, von dem die Frage ist, sey am Anfang (προ τε τον κοσμον ειναι 17, 5. vergl. 1, 3. 10.) bey Gott παρα (τω πατρι) gewesen. Hier ist doch nicht blos von einer Bestimmung vor der Welt zu künftiger Herrlichkeit, sondern von einer wirklichen Existenz bey Gott und in seiner Herrlichkeit die Rede.

§. 87.

Wir wollen aber sehen, ob etwa in dem eben angeführten göttlichen (§. 83.) Zeugniß 1, 1. f. aus dem Gebrauch oder der Zusammenfügung der Worte eine solche Dunkelheit entstehe, daß Christi Daseyn vor der Welt bei gewissenhaften Lesern streitig bleiben müste. So zweifelhaft auch die eigentliche Bedeutung des Worts λογος (§. 22.), besonders für einen, der alten Sprachen unkundigen, Leser, seyn mag: so ist doch so viel klar, daß es sich auf Christum beziehen müsse, der sich als Mensch unter den Aposteln aufgehalten (v. 14.) und den Täuffer Johannes zum Vorgänger gehabt hat (v. 6—8.). „Aber was hindert es die Worte zu erklären: Weisheit und Verstand, oder, wenn man lieber will, Kraft (das Wort) war bei Erschaffung der Welt in Gott da, durch seine

Jesus das Evangelium ausgebreitet hat, vermöge welcher er aber auch in jener Welt noch zu unserem Besten wirken wird. Wenn also gleich vor der Welt (v. 5.) keine Ausbreitung des Evangelii Statt hatte, so konnte Christus doch, insofern er vor der Welt bei Gott war, die Vorzüge besizen, in deren Genuß der Mensch Jesus, in welchem jenes Vorherbestehende war, nun zur Förderung des Evangelii und ewigen Beseligung der Menschen versezt werden sollte.

seine Weisheit, oder Kraft hat er alles geschaffen. — Und diese Weisheit, oder Kraft hat sich in Jesu sichtbarlich dargestellt?" Das steht der Erklärung im Wege, daß es hart ist †), das Fleischwerden (v. 14.) dieses (v. 1.) Worts nur von der Offenbarung der göttlichen Weisheit oder Kraft durch Christum zu erklären. Wie oft müste das Wort Fleisch geworden seyn, wenn blosse Offenbarung der göttlichen Weisheit oder Kraft in einem Menschen eine Menschwerdung des göttlichen Verstands oder Vermögens heissen könnte? Hiezu kommt noch, daß, so richtig und zwekmäßig (§. 43. 47.) auch die Bemerkung Johannis wäre, daß Gott alles durch seine Weisheit oder Kraft geschaffen habe, wenigstens die Schwazhaftigkeit des Evangelisten ganz unerträglich würde, wenn er den Saz auf diese Art ausgedrükt hätte: „bey Erschaffung der Welt war der Verstand (die Kraft), und der Verstand (die Kraft) war bey Gott, und Gott war der Verstand (die Kraft). Dieser (diese) war bei Erschaffung der Welt bei Gott. Alles ist durch ihn (sie) geworden, und ohne ihn (sie) ist nichts worden, was worden ist." Offenbar wäre es an dem dritten Vers allein genug gewesen, wenn er etwa so abgefaßt worden wäre: παντα δια τε λογε (τε Θεε, oder) ος ην Θεος, εγενετο και u. s. w. Wenn Johannes auch schreiben wollte: εν αρχη ην ο λογος προς τον Θεον *) (v. 2.), παντα δι' αυτε εγενετο **) (v. 3.); so würde er wenigstens auf das εν αρχη keinen solchen Nachdruk gesezt, und εν αρχη ην ο λογος nicht zu einem eigenen, besonderer Aufmerksamkeit würdigen, Saz gemacht haben (v. 1.), oder er müste mit

Tho-

†) S. Herrn D. Tellers Antitheſen S. LI.
*) Vergl. Weish. 9, 9.
**) A. a. O. v. 1. 2.

Thoren zu thun gehabt haben, die behauptet hätten †), οτι το Θειον εν αρχη αλογον ην, και δια μαθησεως λογικον γεγονε, wovon weder in dem Evangelium selbst noch sonst in der Geschichte die mindeste Spur zu finden ist ††). Oder kann man etwa denken, daß Johannes dem Irrthum, dem er gleich am Anfang seines Buchs (v. 1. f.) mit solcher Umständlichkeit widerspräche, in der ganzen übrigen Schrift durchaus nichts werde entgegengesezt haben? Eben so wenig wird der uneingenommene Menschenverstand zugeben, †††) daß αρχη v. 1. 2. den Anfang der Predigt des Evangelii bedeute *), man mag übrigens annehmen, daß der Apostel blos behaupte, Christus sey bey dem, durch den Täuffer gemachten, Anfang an der Predigt des Evangelii schon da, aber unbekannt, blos Gott bekannt, (bey Gott) gewesen **), oder man mag eine Entzückung Christi in den Himmel beim Auftritt des Täuffers voraussezen ***). Wenn Johannes vor dem Anfang des Evangelii hätte sprechen wollen, so würde er ohne Zweiffel so wol, als Marcus 1, 1. das Evangelium zu nennen gewusst haben. Nicht einmal 1 Joh. 2, 7. 24. 3, 11. 2 B. 5. f. ****) wo doch die Redensart wegen des dabeistehenden ηκουσατε noch verständlicher wäre, bedeutet αρχη den Anfang des Evangelii

†) Von der Person Jesu läugneten es wirklich Johannis-Jünger und Cerinthianer (§. 4. 43.), daß sie am Anfang der Dinge gewesen sey. Wenn hingegen λογος die Weisheit Gottes bezeichnete, so wäre der erste Saz des Evangelii äusserst unschiklich.

††) Vergl. *Artemonii* Init. Ev. Jo. restitut. p. 434.

†††) S. Hr. D. Teller Anm. zu Thom. Burnet de fide et officiis Christianorum p. 135.

*) Catech. Racov. §. 104.

**) S. *Faustum Socinum* über v. 1. 2. Opp. T. I. p. 79. f.

***) S. *Jon. Schlichtingii* Comment. posthum. in Joh. I. 1 III. 13. Opp. T. I. p. 4. f. 27. f. *Artemonium* p. 537. f. 92. ff. 568. ff.

****) Vergl. Sam. Crells Init. Ev. Jo. rest. p. 348.

gelii sondern απ' αρχης heisset vorlängst (§. 73.). Allein es ist nicht nur unerweislich, daß εν αρχη ohne allen Zusaz oder Einschränkung durch den Zusammenhang, etwas anderes als den Ursprung der Dinge überhaupt anzeige, sondern die natürlichste Bedeutung (1 Mos. 1, 1.) wird noch überdies durch den Zusammenhang begünstigt. Denn das gleich folgende (Joh. 1, 3.) zeigt deutlich genug an, daß man vorher sich das Nichtseyn aller geschaffenen Dinge denken müsse †). Und es ist keine Empfehlung für die willkührlich angenommene Bedeutung von εν αρχη, daß man um ihretwillen auch den dritten Vers nicht überhaupt von dem Ursprung aller zur Wirklichkeit gebrachten ††) Dinge verstehen darf, sondern ihn auf gewisse Dinge, deren der Evangelist wiederum mit keinem Worte Erwähnung thut, einschränken soll: „durch Christum sey alles verrichtet worden, was zum Evangelium gehöre *), z. B. grosse Wunder, Vereinigung der Juden und Heiden **), Leistung alles dessen, was zu unserer Seligkeit nöthig war ***). Zudem erklärt Johannes sein: παντα δι' αυτε εγενετο, v. 10. selbst durch Ο ΚΟΣΜΟΣ δι' αυτε εγενετο, und ο κοσμος bezeichnet doch keine Verrichtungen, sondern Geschöpfe, wie denn auch die Gegner selbst das Wort von den Menschen erklären. Also von Geschöpfen, wie die Menschen sind, nicht von Handlungen, behauptet

*) S. Herrn Obercons. R. Tellers Wörterbuch S. 16. der ersten Ausg. unter Anfang.

††) Vergl. εγενετο 1 Mos. 1, 3. 2, 4.

*) Catech. Racov. §. 128. f. Sam. Crell S. 538. f.

**) Schlichting a. a. O. S. 6.

***) Sam. Crell S. 402.

hauptet der Evangelist, οτι δια τ̃ λογ̃ εγενοντο: „die Menschen, unter welchen Christus gewesen ist, waren wie alle Geschöpfe (v. 3.), durch ihn entstanden, und schäzten ihn doch nicht (v. 10.). „Eben aus dem dritten Vers wird im zehenten als bekannt angenommen, daß diejenige, welche Christum verkannten, von ihrem Urheber nichts haben wissen wollen. Doch wir müssen nun auch die Erklärung der Gegner *) hören: „die Welt (die Menschen) ist durch Christum neu geschaffen worden." Ich will mich nicht dabei aufhalten, daß hier εγενετο v. 10. einen ganz anderen Sinn erhält, als v. 3. wo es verrichtet werden hieß." Ich will auch nach keiner Beweisstelle für jene, von Socinus **) erfundene, Bedeutung fragen, ob mir gleich keine bekannt ist. Denn Eph. 3, 9. kan das κτισαντι gar wol von der Schöpfung verstanden werden: „Der Schöpfer aller Dinge, der folglich der Heiden Gott sowol ist als der Juden (Röm. 3, 29.), hatte längst bey sich beschlossen, auch die Heiden (Eph. 3, 6.) in seine Gemeinde (v. 10.) aufzunehmen". Und 2, 10. ist das κτισθεντες durch den Zusaz επι εργοις αγαθοις, und durch den ganzen Zusammenhang (v. 4 — 9.) so bestimmt, daß man wohl sieht, es sei hier nicht von der eigentlichen Schöpfung, sondern von einem Werk Gottes an verdorbenen Sündern die Rede. An anderen Orten (2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15.) steht καινη bei κτισις. Eben so zeigt Col. 3, 10. das auf νεον ανθρ. sich beziehende αὐτον, von was für einer Schöpfung gesprochen werde. Wenn man aber auch: ο κοσμος δι' αυτ̃ εγενετο oder εκτισθη, oder der neuen Schöpfung

*) Z. B. Schlichtings S. 9.
**) A. a. O. S. 81. f.

pfung verstehen könnte; würde sich wol die Bedeutung für diese Stelle schicken, wo ja von Menschen die Rede ist, welche Christum nicht kennen und schäzen? Sind denn diese von Christo neugeschaffen, oder (Eph. 2, 10.) gebessert? Sam. Crell scheint die Schwierigkeit gefühlt zu haben. Wenigstens nimmt er eine neue Schöpfung an, welche sich auch auf die Unglaubige erstrekt. Er sezt voraus *), das Ende der Welt würde zu den Zeiten Christi gekommen seyn, wenn Er nicht die Welt-Zeiten verlängert hätte. Die Welt habe also durch Christum aufs neue zu existiren angefangen. Nur Schade, daß in Johannis Schriften keine Spur von der Hypothese zu finden ist, welche er bey dem noch überdies ganz ungewöhnlichen Gebrauch des Worts γινεσθαι (Joh. 1, 10.) für neugeschaffen oder vielmehr vor dem Untergang gesichert werden, soll vorausgesezt haben. Schlichting muß selbst mit der bisher erwogenen Deutung des Ausdruks εν αρχη v. 1. f. nicht zufrieden gewesen seyn. Denn er schlägt am Ende eine Erklärung vor **), wobey dem αρχη seine gehörige Bedeutung gelassen wird: „am Anfang aller Dinge (bey der Schöpfung) war das Wort, und zwar war das Wort in der Vorhersehung Gottes, von Gott bestimmt (προς τον θεον), und das Wort war bestimmt (ην) zum Herrn über alles (θεος.) Es war am Anfang der Welt von Gott bestimmt (προς τον θεον). Alles ist um seinetwillen (δι αυτε), um dereinst von ihm beherrscht zu werden, geschaffen". Aber freilich entstehen nun andere Schwierigkeiten. Es läßt sich nicht erweisen, daß εινα προς τον θεον heissen könne von Gott beschlossen oder bestimmt seyn. Denn auch 1 B. 1, 2. muß das

εινα

*) S. 541. 450. ff.

**) Bei Joh. 1, 1. 8, 58. 1 Petr. 1, 20. T. I. p. 5. 73. T. II. p. 366.

εἶναι πρὸς τὸν πατέρα nicht nothwendig von der im Rathschluß Gottes verborgenen oder beschlossenen ewigen Seligkeit verstanden werden, welche nun durchs Evangelium geoffenbaret sey; sondern es kan auch in dieser Stelle unter der ζωὴ αἰωνιος der Logos Joh. 1., ὁ λογος της ζωης (v. 4. vergl. 1 B. 1, 1.), und unter dem εἶναι πρὸς τὸν πατέρα sein Vorherbestehen beim Vater vor seiner Menschwerdung, wodurch er sich sichtbarlich dargestellt hat, gemeint seyn (§. 73.). Ob διὰ mit dem Genitiv eben so wol die End-Ursache anzeigen könne, wie διὰ mit dem Accusativ zuweilen die wirkende Ursache bezeichnet*), ist mir nicht bekannt. Hier (Joh. 1, 3.) scheint wenigstens das folgende ΧΩΡΙΣ αὐτὸ ἐγενετο οὐδὲ ἕν für die gewöhnliche Bedeutung, oder für die wirkende Ursache zu entscheiden. Wenn endlich Johannes hätte sagen wollen, Gott habe bey der Schöpfung schon Christum zum HErrn über alles bestimmt gehabt; hätte ers seltsamer ausdrüken können, als so, daß zuerst gesagt wird: Christus war, hernach in einem neuen Saz: er war nur nach göttlicher Bestimmung, und dann erst im dritten Saz: er war zum Herrn über alles bestimmt? Und, was noch sonderbarer lautet, v. 2. würde der erste Vers wiederholt, aber gerade das weggelassen, was erst den Sinn vollständig macht. Denn was soll das heissen: Christus war bey der Schöpfung bestimmt? Sollten im zweiten Vers die vorhergehende Säze zusammengenommen werden **); so muste gesagt werden: ὗτος (ὁ λογος) ἦν ἐν ἀρχῇ θεὸς πρὸς τὸν θεὸν. Dann aber hätte man den ersten, ohnedies nach Schlichtings

*) S. *Vigerum* de præcipuis gr. dictionis idiotismis p. 570. ed. *Zeunii*, und Kypke bei Röm. 3, 25.

**) „Coniunctim repetit (apostolus), quæ disjunctim dixerat." Schlichting bey Joh. 8, 58.

tings Deutung so ungeschikt abgefaßten, Vers überall entbehren können. Es muß sehr deutlich seyn, daß Christus, welcher wenigstens vor Abraham existirte (§. 85.), schon am Anfang der Dinge, ehe irgend ein Geschöpf war (v. 3.), bey Gott existirt habe (v. 1. f.), weil alle Deutungen, welche diesem Sinn ausweichen wollen, nichts als Dunkelheit und Verwirrung in die Stelle bringen.

§. 88.

Daß das Höhere in Christo, das lang vor seiner Empfängniß existirt hat, über alle Geschöpfe erhaben (Joh. 1, 3.) und vor ihrem Daseyn in einer besonderen Verbindung mit Gott gestanden sey (v. 1. f.), ist schon aus den bisherigen Bemerkungen (§. 87.) gewis. Ob es aber dennoch ein Geschöpf, oder wirklich göttlich, oder *) etwas zwischen Gott und Geschöpf war, muß nun erst untersucht werden. Für die erste Meinung ist schon der Ausspruch des Evangelisten (v. 3.), daß ohne den, durch welchen alles entstanden ist, nicht einmal ein einiges Ding, das entstanden ist, entstanden sey, nicht sehr günstig. Der am Anfang der Dinge bey Gott war (v. 1. f.), scheint damit von der Reihe der Dinge, welche entstanden sind, überall ausgenommen, und behauptet zu werden, daß Er, von welchem alles ohne Ausnahm, was irgend einen Ursprung hat, abhängig ist, keinen Ursprung habe (ἐκ ἐστι τι ὁ γεγονεν.) Er war (v. 1. f.), da alles, was wurde, geworden ist (v. 3.). Der von seinen Jüngern so hoch hinaufgesezte Johannes wurde (v. 6. §. 4.), wie alle Menschen und Geschöpfe (v. 3.). Chri-

stus

*) S. Herrn D. Seiler über die Gottheit Christi S. 247. und die Mietauische Allg. theol. Bibl. B. 3. S. 206 ff. vergl. B. 5. S. 99.

stus selbst wurde Mensch (v. 14.) Aber das Höhere, das Mensch worden ist, war (v. 1. f.), da noch gar nichts war, was geworden ist (v. 3.) Es war bei Gott (v. 1. f.), der keinen Ursprung hat. Nicht in die Classe der entstandenen Dinge (v. 3.) — zu dem nicht entstandenen, ewigen Gott gehört es (v. 1. f.). Wie bestimmt sich der Apostel vollends für die eigentliche Gottheit Christi erkläre, soll unten (§. 92.) gezeigt werden, wenn wir erst noch einige Reden Christi erwogen haben.

§. 89.

So deutlich ist es wenigstens nicht, daß Joh. 10, 30. nur von der Uebereinstimmung der Absichten und der Gesinnungen in Ansehung der Verbesserung des menschlichen Geschlechtes die Rede sey *). Denn auch das ist noch nicht ausgemacht, daß Jesus seinen Jüngern 17, 11. 21 — 23. **) nichts als Sinnes-Einigkeit erbitte. Er bestimmt den Seinigen auch eine gemeinschaftliche Herrlichkeit (v. 22, 24.), welche dereinst, bey ihrer Offenbarung (1 B. 3, 2. Röm. 8, 18. f.), den überzeugendsten Beweis abgeben werde (2 Thess. 1, 10.), daß Er der Gesandte Gottes gewesen seyn müsse, wofür er sich ausgegeben habe, weil Gott seine Liebhaber und Verehrer so sichtbar liebe und ehre (Joh. 17, 23. 8, 50. f.). Die Bitte (17, 11.) könnte also gar wol dahin gehen, daß die Apostel durch gleiche Gesinnungen, oder durch Uebereinstimmung in der Erkenntnis (v. 6—8.) und der Liebe (13, 34. f.), aber eben so wol auch durch gleiche Rechte, Hoffnungen und Seligkeit (17, 24.) vereinigt bleiben, und unter allen Gefahren dieser Welt so bewahrt

*) Vergl. *Joh. Crellii* Opp. exeg. T. III. p. 103. über Joh. 10, 30.
**) Vergl. Catech. Recov. §. 162.

wahrt werden mögen (v. 15), daß dieses edle Ganze keinen weiteren (v. 12.) Verlust erleide, sondern alle, die izt Eines ausmachen, dereinst auch bey ihrem nun von ihnen scheidenden HErrn Eine gemeinschaftlich beglükte Gesellschaft ausmachen. Eben so sollten nun auch diejenige, welche durch die apostolische Lehre Jesum kennen und lieben lernen (v. 20.), sie mögen zuvor Heiden oder Juden gewesen seyn (v. 2. f. §. 13.), Eine Gemeinde ausmachen (v. 21), welche durch die gemeinschaftliche Verbindung aller Glieder mit Gott und Christo, auch unter sich zu wahrer Liebe, aber eben so wol zu gemeinschaftlichen Vorzügen, zu gemeinschaftlichem Genuß der Liebe Gottes (v. 23.) und zu einer Seligkeit (v. 22. 2.) verbunden sey, und demnach Christo nicht blos durch die gegenseitige Liebe (13, 35.), sondern durch die ganze Vollkommenheit (17, 22. f.), wozu sie durch Christum geführt wird, Ehre mache (v. 21. 23.). So ist auch die Vereinigung Eph. 2. 14. nicht blos Vereinigung der Gesinnungen, sondern Verbindung der Juden und Heiden in Ein Ganzes v. 15. 19. 21. das gleiche Rechte und Vorzüge besizt 3, 6. Ueberhaupt ist man den Beweis noch schuldig, daß ἓν εἰναι öfters ganz dieselbige Bedeutung habe, wie ἐν oder το αυτο φρονειν oder συμφωνειν, oder unser teutsches, eins seyn.*) Wenn man ihn aber auch wirklich führen kan, so leitet uns wenigstens Joh. 10, 30. der Zusammenhang auf was weiteres **). Was Jesus blos aus des Vaters Allmacht (v. 29.)

*) Vergl. Koppe Exc. VII. in ep. ad Gal. p. 117. f.

**) *Ex ipso contextu liquet*, agere hic Christum de *potentia* & voluntate, qua oues retinentur & contra omnem vim defenduntur, idque probare hoc medio, quia Pater sit omnium maximus & robustissimus, nec a quoquam superari possit. *Quam vim Patris cum et ipse habeat*, fieri non posse, ut quisqam ex ipsius manu oues eripiat." *Enie-*

(v. 29.) und der Uebereinstimmung der göttlichen Absichten mit seinen eigenen (v. 30.) die Sicherheit (v. 28.) derer, die ihm folgen (v. 27.), erweisen wollte: so konnte er zwar v. 28. behaupten, daß die Seinige nimmermehr umkommen werden, aber er muste denn nicht hinzusezen, er gebe ihnen ewiges Leben, und niemand werde sie aus seiner Hand reissen, womit er ohne Zweiffel voraussezt, daß er die Seinige selbst schüze, wie derselbige Ausdruk v. 29. zu erkennen giebt, daß die Schafe Jesu unter dem Schuz des Vaters stehen. Da Jesus sich selbst die Macht zuschreibt (v. 28.), die Seinige ewig selig zu machen und vor dem Verderben zu schüzen: so will er ohne Zweifel v. 29. f. erklären, warum er sich so grosse Dinge zuzutrauen berechtigt sei; nicht aber — in den übereinstimmenden Gesinnungen seines allmächtigen Vaters für die Erfüllung blosser Wünsche Grund und Hoffnung suchen. Seine Zuhörer haben es auch wol verstanden (v. 33.), daß die Meinung keine geringere als diese sey: „Weil der Vater grösser als alles ist, und folglich die Meinige von keinem Feind aus seiner Hand gerissen werden können (v. 29.); so ist auch nichts im Stande, sie aus der meinigen zu reissen (v. 28.). Denn (v. 30.) ich und der Vater sind Eins; wir stehen in in einer solchen Verbindung (vergl. v. 38. 14, 10. 11. mit 7. 9.), daß des Vaters Herrlichkeit und alles übersteigende Macht (10, 29.) die meinige ist.“ Wollte man das εν εσμεν (v. 30.) lieber nach 1 Kor. 3, 8. bestimmen, so würde am Ende derselbige Sinn herauskommen: „es ist kein Unterschied zwischen mir und dem Vater (Joh. 10, 30.); der

dini Explicationes LL. V. & N. T. ex quibus Trinitatis dogma stabiliri solet p. 228.

der Vater ist grösser als alles (v. 29.) und ich bin es auch, folglich kan die Meinige niemand aus des Vaters Hand reissen, und eben so wenig aus der Meinigen (v. 29. 28.)." Uebrigens ist dies nicht die einige Stelle, wo Christus seine Verbindung mit dem Vater (vergl. 5, 19.) als eine Theilnehmung an der göttlichen Allmacht des Vaters (vergl. v. 17. 21. 26.) vorstellt (§. 46.).

§. 90.

Wenn es einmal mit dem Vorherbestehen Christi vor allen Geschöpfen seine Richtigkeit hat (§. 87.), und er sich überdies mit dem Vater, bei dem er war, ehe noch ein Geschöpf existirte (§. 88.), in eine solche Verbindung sezt, vermöge welcher ihm göttliche Allmacht zukömmt (§. 89.): so ist man wenigstens schon vorbereitet darauf, wenn er sich vollends Gott nennen läßt (Joh. 20, 28. f.). Man hat zwar die Worte des Thomas (v. 28.) als einen bloßen Ausdruk der Verwunderung betrachten wollen. Allein weder Eniedin *) noch seine Vorgänger und Nachfolger haben einen Beweis aufbringen können. **), daß die ungeschikte Verwunderungs-Formel unter den Juden zu Christi Zeit gewöhnlich gewesen sey. Und konnte denn ein solcher Ausruf als ein Merkmal des Glaubens Thomä angesehen werden (v. 29.)? Ein Jupiter! oder Dii boni! hätte wol auch Pilato entfallen können, wenn er gesehen hätte, was Thomas sah, und dabei unentschieden geblieben wäre, was er aus der Sache machen solle. „Nun so ist die

*) a. a. O. S. 249. f.

**) Vergl. Herrn Ritter Michaelis Erkl. der Auferstehungsgesch. Christi S. 286.

die Stelle ein Beweis, daß wir Jesum ganz wol unsern Gott nennen können *) als den, der sich so sehr um uns verdient gemacht hat?" Ehe wir uns bei dieser Vorstellung beruhigen können, müste ausgemacht seyn, ob es auch wirklich dem jüdischen Sprachgebrauch gemäß war, eine sehr verdiente Person seinen Herrn und Gott zu nennen. Wenn ein Heide, noch dazu ein Dichter, von einem Gönner ähnliche Ausdrücke gebraucht, so gilt doch daher kein Schluß auf den Sprachgebrauch der Juden, die mit dem Vergöttern nicht so freigebig waren, als es ein Heide nach der Theologie seiner Leser seyn konnte. Oder wenn Gott selbst zu dem Moses sagt, er wolle ihn zu dem Gott Aarons machen (2 Mos. 7, 1. 4, 16.), wenn dabei das tertium comparationis ausdrüklich bestimmt wird, daß nemlich Aaron der Prophet und Sprecher Moses an den Pharao und das Volk seyn und ihnen vortragen solle, was Gott Mosen lehren und Moses dem Aaron wieder sagen werde (7, 1. f. 4, 15. f.): so wird freilich niemand veranlaßt, von Moses zu hoch zu denken. Eigentlich wird nicht einmal damit gesagt, daß sich Moses um Aaron sehr verdient gemacht habe, sondern die Sache verhielte sich eher umgekehrt (4, 14.). Aber auch nach jener göttlichen Erklärung, wodurch denn doch der Sinn schon vorläufig bestimmt gewesen wäre, spricht Aaron selbst niemals mit oder von dem Moses, der ihn belehrte, was er Pharao oder dem Volk zu sagen habe, als von seinem Herrn und Gott. Nach dem Sprachgebrauch ist der Ausdruk, dessen sich Thomas bedient, von Gott allein üblich **).

Gesezt

*) S. Enkedin S. 250.

**) Ps. 35, 23. f. 86, 12. u. s. w.

Gesezt auch, wir hätten sonst keine Spur *), daß die Apostel vor der Ausgiessung des h. Geistes Christi Gottheit erkannt haben; so konnte ja Thomas, der im Unglauben (Joh. 20, 27.) weiter gegangen war (v. 25.), als seine Mitapostel (Luc. 24, 34.), bei der wundervollen (§. 46.) Beschämung (Joh. 20, 27.) seines Unglaubens (v. 25.) nun auch auf der anderen Seite weiter gehen als die übrige Apostel, und die lezte Unterredung **) Jesu (14, 7.) mit ihm (v. 5. f.) bei seiner gegenwärtigen Gemüthsfassung in einem solchen Lichte sehen, daß er dachte: „izt, da ich meinen Herrn auf eine so unerwartete und erfreuliche Weise nach seinem Versprechen (v. 18. f.) sehen darf, izt (v. 20.) glaube ich auch seiner anderen, eben damals gegebenen, Versicherung, daß ich in ihm den Vater sehe (v. 7. 9.), izt glaube ich eine solche innige Verbindung (v. 10. f.) zwischen ihm und dem Vater, daß ich ihn, wie den Vater, für meinen Herrn und Gott halten kann.“ Wäre es nun Abgötterei, an Christum, wie an Gott (vergl. v. 1.), zu glauben; so würde Jesus diesen, Gottes Absicht und Ehre zuwiderlaufenden, Ausbruch der Freude unfelbar geahndet (vergl. Matth. 16, 23.), und nicht für Glauben an ihn erklärt haben: „izt, weil du mich gesehen

*) Wir haben wenigstens auch keine Spur von dem Gegentheil, und Joh. 21, 17. Apg. 1, 24. Luc. 24, 52. (vergl. Michaelis Erkl. der Aufersteh. Geschichte Christi S. 356.) finden wir wirklich solche Aeusserungen, die gar wol aus dem Glauben an Christi Gottheit geflossen seyn können. (§. 107.) Schon vor der Ausgiessung des h. Geistes muß mit der Denkungsart der Appstel über die Person ihres Herrn, wie es auch Jesus vorausgesagt hat (Joh. 16, 22. f. 14, 19. f.), eine merkwürdige Aenderung vorgegangen seyn, da sie nun die Entziehung seiner sichtbaren Gegenwart als eine sehr erfreuliche Sache betrachten konnten (Luc. 24, 52. f. vergl. Joh. 16, 5. 6. 17 — 20.).

**) Vergl. Sam. Crell S. 123. f.

sehen hast, glaubest du an mich (vergl. Joh. 16, 31.), noch schöner ist es, ohne selbst zu sehen, auf glaubwürdige Zeugnisse (vergl. 20, 25.) an mich zu glauben" (v. 29.). Johannes konnte wohl von seinem Mitapostel am besten erfahren, was er für einen Begriff mit den streitigen Worten (v. 28.) verbunden habe, und er konnte auch zuverläßig wissen (§. 83.), wie sein HErr v. 29. die Aeusserung des Thomas angesehen habe. Aber er betrachtet v. 31. (§. 46.) die Worte des Thomas nicht als pöbelhafte Verwunderungsformel, sondern als Ausdruk desjenigen Glaubens an Christum, den Sohn Gottes, bei welchem man selig sey (das Leben habe), und nur um so seliger sey (vergl. v. 29.), wenn man, ohne die Wunder selbst gesehen zu haben, welche Jesus vor seinen Jüngern (v. 30.), das ist (§. 52.), nach seiner Auferstehung verrichtet habe, auf das schriftliche (v. 30. f.) Zeugnis des Apostels (1 B. 1, 1—3. 4, 14.) eben so an Jesum Christum glaube, wie Thomas, nachdem er ihn lebendig gesehen hatte. Johannes verlangt von seinen Lesern eben den Glauben, den Jesus an Thoma gebilligt hatte; aber er erinnert sie zugleich, wie selig sie Jesus schon zum voraus gepriesen habe, wenn sie auf die Nachricht des Evangelisten (20, 31.) glauben, was Thomas erst beim Anblik Jesu selbst geglaubt hat, aber nach der ausdrüklichen Belehrung seines HErrn (v. 29.) auf die Nachricht (v. 25.) des Johannes und seiner Mitapostel hätte glauben sollen. Uebrigens befürchtet der Liebling Jesu gar nicht, dem Sinn seines HErrn entgegen zu handeln, wenn er ihn, den Thomas seinen Gott nannte, Gott ohne allen Zusaz nenne (§. 92.).

§. 91.

§. 91.

Auf 1 B. 5, 20. will ich mich hier gar nicht berufen. Nur muß ich von einer verschiedenen Lesart, die, meines Wissens, Herr D. Semler *) zuerst bemerkt hat, noch etwas nachholen, wenn ich nicht in den Verdacht kommen will, oben (§. 51.) auf einen zweifelhaften Ausspruch des Apostels gebaut zu haben. Wir wollen fürs erste als erwiesen annehmen, daß ein Gelehrter des vierten Jahrhunderts **), statt ο αληθινος Θεος, *verus* (ο αληθινος) ohne allen Zusaz gelesen habe. Was würde man anders daraus schliessen können, als daß das fehlende Wort, für dessen Beibehaltung alle übrige, noch so verschiedene, Zeugen übereinstimmen ***), in der, von Hilarius gebrauchten, Handschrift

*) Hist. Einl. vor Baumgartens Unters. theol. Streitigk. B. 3. S. 250. f.

**) *Hilarius* L. VI. de Trinit.

***) Der einige Verfasser der Bücher de unita Deitate Trinitatis ad Theophilum (unter *Athanasii* Werken T. II. ed. Benedictio. p. 604. ff.) lässet L. II. p. 608. das *Deus* auch hinweg: „sed in epistola sua haec eadem indicat (euangelista). Et sumus, inquit, in vero filio ejus, Jesu Christo, qui est (ait) *verus* & vita æterna & resurrectio nostra. Ecce habes ex utero, ecce in unigenito Dei, ecce in vero filio Dei, Jesu Christo, qui est (ait) *verus* & vita æterna & resurrectio nostra.“ Wie unbedeutend aber dieser Zeuge sei, von dem man nicht einmal weiß, ob er Vigilius oder ein anderer ist, kann man bei den Benedictinern a. a. O. S. 603 und in Herrn D. Griesbach N. T. gr. Vol. II. p. 233. f. sehen. *Leo* und *Facundus* lassen nicht das streitige Θεος (vergl. Herrn D. Semler S. 251.), sondern das Θεον weg, welches mehrere nach τον αληθινον hinzusezen. S. *Bengelii* App. crit. p. 772. Der cod. Baroccianus bei dem Millius gehört nicht hieher, da er nicht die angebliche Lesart des Hilarius ο αληθινος ohne Zusaz, sondern Χριστος für Θεος hat.

schrift durch ein Versehen des Abschreibers müsse weggeblieben seyn? Allein es ist noch nicht einmal gewis, daß der Bischoff von Poitiers wirklich *verus* ohne *Deus* gelesen habe. In drei älteren Ausgaben *), die ich vor mir habe, lautet der Text so: ait enim idem (Joannes): quia scimus, quod filius Dei venit & concarnatus est propter nos & passus est & resurrexit (Par. resurgens) a mortuis assumsit nos & dedit nobis intellectum optimum, ut intelligamus verum, & simus in vero filio Jesu Christo, hic est verus *Deus* & vita æterna & resurrectio nostra. Es kommt also erst darauf an, ob die Lesart der, in den älteren Ausgaben befolgten, Handschriften, oder ob die, in den neuesten Ausgaben vorgezogene, Lesart (verus ohne *Deus*) die ächte ist. Allerdings kan die leztere Lesart durch ihre Kürze aufmerksam machen. Ist sie aber darum sogleich die wirkliche Lesart des Hilarius? Man hat auch Handschriften und Ausgaben des Cyprian und Hilarius, in welchen Röm. 9, 5. θεος weggelassen ist. Muß man deswegen diese kürzere Lesart sogleich für die ächte Lesart der genannten Kirchenväter halten? S. Herrn Gen. Sup. Koppe N. T. gr. Vol. IV. p. 195. In unserer Stelle selbst lesen mehrere Abschriften von *Athanasii* Or. III. contra Arianos mit dem einigen cod. Baroc. χριστος für θεος (T. I. ed. Benedict. p. 558.). Soll ich nun χριστος für

*) Mediolan. 1489. Basil. 1535. p. 100. Paris. 1652. p. 124. Die erste Ausgabe ist vermöge der Dedication an den Erzbischoff aus Einer Abschrift gemacht. Hingegen bezeugen Erasmus am Anfang der Dedication der Basler Ausgabe, und Typographus Parisiensis in der kurzen Vorerinnerung zu der Ausgabe von 1605. welche auch bei der Edition von 1652. wieder abgedrukt ist, mehrere andere Handschriften gebraucht zu haben.

für die wahre Lesart des Athanasius ansehen, und bei den übrigen Handschriften, die θεος haben, eine Aenderung nach dem gewöhnlichen Texte vermuthen? Soll ich etwa noch hinzusezen: „da ein Gelehrter des vierten Jahrhunders das θεος, und zwar in einer Schrift gegen die Arianer, nicht hat; so ist unläugbar, daß hier in dem Text, den doch Athanasius in der arianischen Streitigkeit muß mehr als einmal haben lesen oder anführen hören, nicht αληθινος ΘΕΟΣ, sondern ΧΡΙΣΤΟΣ gestanden hat. Wie begierig würde Athanasius das θεος genüzt haben, wenn ers nur in einigen Abschriften hätte finden können?“ Zum Glük sind noch viele andere Stellen des Athanasius übrig (S. 99. 283. 569. 637. 684. 888.), worin er, nicht nur nach dem einstimmigen Zeugnis der Handschriften, sondern auch vermöge des Zusammenhangs selbst, θεος geschrieben haben muß. Die seltnere Lesart χριστος ist ein blosser Schreibfehler, den das 1 Joh. 5, 20. vorhergehende Ιησε ΧΡΙΣΤΩ *), und die von Athanasius in eben diesem Zusammenhang aus Joh. 17, 3. angeführte Worte και ον απεστειλας Ιησουν ΧΡΙΣΤΟΝ veranlasst haben mögen. Wie leicht sezt man ein öfters vorgekommenes Wort aus Uebereilung für dasjenige, das man schreiben sollte? Vielleicht ist also auch die Lesart verus ohne Deus, die sich nur in den neueren Ausgaben des Hilarius findet, ein blosses Versehen der Abschreiber, die entweder Deus übersehen **) oder das vorhergehende ut intelligamus *verum* (ohne Zusaz) im Sinn gehabt haben. Vielleicht beruht die Variante gar auf einem Misverstand des Contexts bei Hilarius.

Bald

*) Dies war wol auch Ursache desselbigen Fehlers in dem cod Baroc.

**) Vergl. das Urtheil des Herrn D. Koppe a. a. O. über einen ähnlichen Fall bei Cyprian.

Bald nach der oben angeführten Allegation der Stelle 1 B. 5, 20. fährt der Bischoff (d. 100. ed. Baſ. p. 125. ed. Par.) fort: apoſtolus, conceſſa ſibi optima intelligentia, *verum Dei filium* dicit, tu affirmas creationem, tu prædicas adoptionem, tu negas natiuitatem. Et cum hic *verus Dei filius* nobis ſit & vita æterna & reſurrectio, nec vita æterna eſt ei nec reſurrectio, cui ille non *verus eſt*. Eben ſo leſen wir etwas weiter unten (p. 126 ed. Par. p. 102. ed. Baſ.): cum enim pater de filio ſuo dicat: hic eſt (*Baſ.* filius meus), & filius de ſe dicat: qui tecum loquitur, ipſe eſt, & Petrus confiteatur: tu es (*Baſ.* filius Dei), & Joannes teſtetur, hic *verus eſt*, & (*Baſ.* ſed) Paulus non deſiſtat prædicare de proprio; non intelligo aliud quam negandi eſſe odium, ubi imperitiæ error non excuſatur in crimine. In dieſen Stellen könnte leicht ein Abſchreiber des Hilarius das cui ille non *verus eſt*, hic *verus eſt* auf das mit den Worten & vita æterna & reſurrectio verbundene *verus* (*Deus*) bezogen, und das vorhergehende Citatum (1 B. 5, 20.) nach dieſer Vorausſezung geändert, oder das darin befindliche *Deus* weggelaſſen haben. Allein in der erſten Stelle ſagt es Hilarius zum zweitenmal, daß er nicht auf das am Ende des Johanneiſchen Ausſpruchs vorkommende *verus* (*Deus*), ſondern auf das vorhergehende *vero filio* ſehe, und alſo die lezte Worte ſo zu verſtehen ſeien: cum hic verus *Dei filius* nobis ſit & vita æterna & reſurrectio, nec vita æterna eſt ei nec reſurrectio, cui ille non verus eſt (*Dei filius*). Eben ſo iſt aus dem Zuſammenhang der zweiten Stelle klar, daß Hilarius in den

Wor-

Worten *hic verus est* sein Augenmerk auf denjenigen Theil der Johanneischen Stelle, worin Christus, wie in in den übrigen Citaten (Matth. 3, 17. Joh. 9, 35. 37. Matth. 16, 16. Röm. 8, 32.), ausdrüklich Sohn genannt wird, also auf den Ausdruk *vero filio*, nicht auf den Schluß: hic est verus u. s. w. gerichtet habe, und man demnach bei hic verus est das Wort *filius* aus dem Zusammenhang ergänzen müsse, wie z. B. bei *proprio* hinzugedacht werden muß (Röm. 8, 32.) *filio*. Eigentlich und zunächst ist es ja doch dem Hilarius nicht um Beweis der ewigen Gottheit Christi, sondern um Bestätigung der Lehre zu thun, daß Christus wahrer Sohn Gottes, nicht durch Adoption, sondern durch Zeugung sei: „proferamus itaque omnes apostolicæ fidei professiones, in quibus *Dei filium* confitentes non *adoptionis* in eo nomen, sed naturæ proprietatem confitentur, neque creationis in eo ignobilitatem, sed *natiuitatis* gloriam protestantur“*). Er führt also auch 1 Joh. 5, 20. nicht wegen des hic est verus Deus, wovon er deswegen auch keinen Gebrauch macht, sondern wegen des vero filio an. Die Stelle des Hilarius wäre wenigstens nicht das einige Beispiel, daß Abschreiber ein Allegatum nach dem Contexte des Schriftstellers, der es anführt, geändert haben. Um blos bei dem vorhabenden Verse des ersten Briefs Johannis zu bleiben, sei mir von der, oben nach der Besserung der Benediktiner angeführten, Allegation noch folgendes zu bemerken erlaubt. Vigilius oder wer sonst der Verfasser ist, beruft sich zuerst auf Ps. 110, 3. „ex *utero* ante luciferum genui te,“ her-

*) p. 98. ed. Bas. p. 122. ed. Par. Vergl. auch B. 7. S. 105. (131.).

hernach auf Joh. 3, 18. und endlich, in den oben bemerkten Worten, auf 1 Joh. 5, 20. Unmittelbar darauf faßt er die drey Beweiſe in den, gleichfalls ſchon oben ausgezeichneten, Worten zuſammen: ecce habes ex *utero* (Pſ. 110.), ecce in unigenito Dei (Joh. 3.), ecce in vero filio Dei, Jeſu Chriſto, qui eſt (ait) verus & vita u. ſ. w. Unverſtändige Abſchreiber ſuchten nun das *utero* gleich in der nächſtvorhergehenden Stelle (1 Joh. 5, 20.), und änderten alſo das, von den Benedictinern wiederhergeſtellte, *vero* in *utero*. Daher der Unſinn: „ſed in epiſtola ſua hæc eadem indicat; & ſumus, inquit, in *utero* Filio ejus Jeſu Chriſto, qui eſt (ait) verus & vita u. ſ. w. †). Und damit mans für keinen Drukfeler anſehen könne, heiſſt es gleich darauf noch einmal: ecce habes ex utero, ecce in unigenito Dei, ecce in *utero* Filio Dei, Jeſu Chriſto, qui eſt (ait) verus & u. ſ. w. Die Weglaſſung des *Deus* nach *verus* in den neueren Ausgaben des Hilarius mag übrigens ihren Grund haben, worin ſie immer will, ſo bleibt immer wahrſcheinlich, daß die ältere Ausgaben die ächte Lesart des Biſchofs liefern. Eben in dem vierten Jahrhundert las wenigſtens Fauſtinus ††) das ſtreitige *Deus* wirklich in der lateiniſchen Ueberſezung. Auf die Allegation ſelbſt †††) will ich den Beweis nicht gründen. Denn man könnte leicht

auf

†) *Athanaſii* Opp. T. II. ed. Par. 1627. p. 555.

††) De Trinitate ſive de fide contra Arianos c. 2. (Max. biblioth. Patrum Lugdun. T. V. fol. 644.).

†††) „Ecce idem Joannes — ſcribit in ultimo epiſtolæ ſuæ: ſcimus, quia filius Dei venit & incarnatus eſt propter nos & reſurgens de mortuis aſſumſit nos & dedit nobis intellectum (ſenſum) bonum, ut cognoſcamus ipſum verum & ſimus in ipſo vero filio ejus Jeſu Chriſto, Hic eſt (*Deus*) verus & vita æterna & reſurrectio noſtra in ipſo.

auf den Verdacht gerathen, daß das, in Parentheſen eingeſchloſſene *Deus* erſt in der Ausgabe hinzugeſezt, und eben deswegen am unrechten Ort — vor *verus* — eingerükt ſey, da es — auch nach den folgenden Aeuſſerungen des Fauſtinus — nach verus ſtehen ſollte*). Hingegen iſt aus den Folgerungen, welche Fauſtin aus der angeführten Stelle des Apoſtels zieht, unwiderſprechlich, daß er das ſtreitige *Deus* geleſen habe: adhuc ſi non intelligis de tot ſupra editis dictionibus, vel ex conſequentibus animaduerte omnes ſuſpiciones impiæ interpretationis excluſas. Ut ſimus, inquit, in ipſo vero filio ejus Jeſu Chriſto. Et adhuc amplius denſat piam fidem dicens: *hic eſt verus Deus*. Et non dum tacuit, ſed cumulat & exaggerat — Subſequens enim ait: & vita æterna & reſurrectio noſtra in ipſo. Ubi ſunt nunc illa impia veſtra ſophismata, quæ Ariſtotelis epiſcopi veſtri magiſterio didiciſtis dicentes: filius eſt, ſed non eſt verus filius; Deus eſt, ſed non eſt verus Deus? Ecce uno teſtimonio tot modis filii verum nomen expreſſum eſt, imo quia & *verus Deus* eſt. Quomodo enim **) non verus Deus, qui verus eſt

*) Da aus dem Folgenden klar iſt, daß Fauſtin das Wort *Deus* wirklich geleſen hat, und es alſo in der Ausgabe mit Recht in das Citatum eingerükt worden iſt; ſo wäre die Auslaſſung deſſelbigen in den Handſchriften ein neuer Beweis, wie leicht *Deus* in der Allegation eines ſolchen Schriftſtellers fehlen könne, der das Wort wirklich geleſen hat, und wir hätten alſo einen Grund weiter, die Lesart der neueren Ausgaben des Hilarius für einen Feler der Abſchreiber — nicht für Lesart des Hilarius — zu halten.

**) Hier wird nun aus dem Zuſammenhang gezeigt, *quot modis* expreſſum ſit, *quia & verus Deus* ſit, nemlich nicht blos durch den

est filius, quandoquidem non solum de veri filii nomine Deus verus probatur, sed etiam per hoc, quod vita æterna est. Vita enim æterna non habet initium neque finem — sed & cum resurrectio nostra est, potestas in eo veræ diuinitatis agnoscitur.

§. 92.

Wenn Johannes 1, 1. schreibt: Θεος ην ο λογος, so ist gar keine Auctorität aufzutreiben, wodurch die Lesart streitig gemacht werden könnte.*) Noch viel weniger läßt sich die Frage aufwerfen, ob der ganze Eingang bis zum 6ten Vers auch wirklich ächt sei, es müste denn jemand seine eigene Auctorität für hinlänglich halten, die Aechtheit einer Stelle zweifelhaft zu machen, die nicht blos aus einer oder der anderen Handschrift herausgegeben, sondern von einer Menge der verschiedensten Zeugen bestätigt ist, und keine einige Handschrift, keine einige alte Uebersezung und überhaupt keinen einigen alten Schriftsteller gegen sich hat †). Daß die eigentliche Erzälung erst mit v. 6. oder vielmehr mit v. 19. angeht, kan doch für die Unächtheit der 5. oder, wenn man lieber dem neuesten Machtspruch ††) folgen wollte, der 18. ersten Verse nicht einmal einen Scheingrund abgeben. Sonst müste auch Luc. 1, 1—4. unächt seyn, und was könnte man von alten und neuen Büchern wegschneiden, wenn alles für unächt erklärt werden dürfte, was vor einer Stelle hergeht, bei der das Buch allenfalls

oben angeführten, für sich klaren, Saz: hic est verus Deus, sondern auch durch die vorhergehende und nachfolgende Ausdrücke und die daraus fliessende Folgen.

*) *Griesbachii* N. T. gr. Vol. II. Praef. p. VIII. f.

†) s. Sam. Crell S. 207.

††) Das N. T. verdeutscht und mit Anm. versehen durch D. Bahrdt. Ausg. 3. Not. 206.

falls auch anfangen könnte, wenn es nemlich dem Verfasser so gefallen hätte? Wer die Vorrede Johannis zu dem Evangelium mit dem Anfang des ersten Briefs vergleicht (§. 73.), oder die genaue Uebereinstimmung der ersten 18. Verse (§. 3. f. 43.) mit dem ganzen Inhalt des Evangelii (§. 5. ff. 44. ff.) und des ersten Briefs (§. 51.) bemerkt; wird den ohnedies so willkührlichen und unhistorischen Verdacht auch aus inneren Merkmalen (vergl. §. 50.) verwerfen müssen. Indeß können solche leere Muthmassungen, womit man die auf Thatsachen beruhende Aechtheit des Johanneischen Ausspruchs bestreiten will, wenigstens so viel nüzen, daß um so auffallender sichtbar wird*), wie deutlich der Evangelist gesagt haben muß, was man nicht gern hören will. Fühlte man nicht selbst das Gezwungene aller Deutungen, welche der Lehre von Christi Gottheit ausweichen wollen; so würde man gewis nicht auf den gewaltsamen Ausweg gerathen seyn, das Θεος ην ο λογος durch ein ganzes Gewebe von blossen Vermuthungen, wider die klarsten historischen Zeugnisse**) in Θεα ην ο λογος zu ändern, oder den verhasten Saz, ohne auch nur einen Scheingrund anzugeben, in Θεου ην, και λογος zu verwandlen, oder ihn am Ende vollends gar mit dem ganzen Zusammen.

*) Auch hier gilt das Urtheil, das Samuel Crell (S. 312.) über Lampe gefällt hat, da er in einer Stelle des Irenäus, die wir dazu blos in der Uebersezung, aus einigen wenigen Abschriften, haben, ein Wort zu ändern wagte: verba quidem *Irenæi*, prout ab ejus interprete reddita habemus — sollicitat *Lampius* & corrigit, sed *eo ipso cæusæ suæ debilitatem ostendit.* Neque enim re ipsa aliam versionis Irenæi corrigendæ rationem habet, quam *quia hypothesi eius* nouæ *contraria est.*"

**) Vergl. des sel. Bengels App. crit. bei Joh. 1, 1.

menhang wegzuwerfen. Vorausgesezt (§. 87.), daß Joh. 1, 1. nicht die göttliche Weisheit, sondern die Person Christi zu verstehen sei, und Christo daselbst ein Vorherbestehen vor allen geschaffenen Dingen zugeschrieben werde; so folgt nun weiter, daß der Saz: Gott war das Wort, oder (vergl. 4, 24. 1 Tim. 6, 2. 3, 15. f. 6, 5. Matth. 10, 36. Luc. 13, 23. Matth. 5, 3—10 das Wort war Gott, eine Versicherung der wahren Gottheit Christi enthalte. Wenn es auch wirklich dem Sprachgebrauch der Schriftsteller des N. T. gemäß wäre, das Wort Θεος, mit oder ohne †) Artikel, von etwas ausser Gott, als blossen Namen der Würde und des Amts *), zu gebrauchen **): so könnte die Bedeutung wenigstens hier nicht Statt

†) „Certum est, etiam Deum summum non raro (z. B. Joh. 1, 6. 13. 18. 2 Kor 1, 21. 5, 5.) *absque articulo* in scriptura dici, &, eum jam proxime præcedenti voci Θεον articulus sit præfixus, eo minus fuit necesse, ut ad vocem sequentem Θεος articulus repeteretur, etiamsi de Deo summo res esset." Sam. Crell S. 342.

*) S. *Enjedinum* p. 159.

**) Die einzige Stelle (Joh. 10, 34. f.), wo — nicht Θεος, sondern — θεοι, das ohnehin nicht von dem einigen wahren Gott kan misverstanden werden, als Name der Würde und des Amts gebraucht wird, beweiset nur so viel, daß das hebräische אלהים (Ps. 8, 6), welches hier wörtlich übersezt werden muste, wenn man die syro-chaldäische Unterredung Jesu völlig sollte verstehen (§. 96.) können, auch ein Ams-Name sei, woran niemand zweifelt. Aber für die Bedeutung des Θεος im N. T. lässet sich aus der Stelle des A. B. welche dort angeführt wird, nichts schliessen. Die θεοι 1 Kor. 8, 5. sind wirklich Gottheiten, freilich nicht nach dem Sprachgebrauch der Schriftsteller des N. T. (v. 4. Apg. 19, 26.), aber doch nach dem Sprachgebrauch der Gözendiener (14, 11. 28, 6. 7, 40. 43.) — es sind ΛΕΓΟΜΕΝΟΙ θεοι (1 Kor. 8, 5. vergl. 2 Thess. 2, 4.). Wenn θεος Phil. 3, 19. 2 Kor. 4, 4. uneigentlich genommen wird, so stehen Genitivi das

Statt finden. Denn am Anfang (Joh. 1, 1.), da noch gar kein Geschöpf war, sondern erst Geschöpfe durch das Wort entstunden (v. 3.), war das Wort schon Θεος. Damals aber, da ausser Gott nichts war, konnte es die Würde und das Amt eines Beherrschers noch nicht haben. Dies Verhältnis entstund erst mit der Welt. Zu einer Zeit, da man sich das Nichtseyn aller geschaffenen Dinge vorstellen muß, konnte das Wort nicht im uneigentlichen Sinn Gott seyn. Wenn man aber auch auf diesen Umstand nichts rechnen will, so ist doch in dem Zusammenhang so viel von dem Logos gesagt, daß es nicht nur überflüssig, sondern geradehin ungeschikt wäre, ihn an dieser Stelle Θεος zu nennen, wenn ihm der Name blos im uneigentlichen Sinn zukommt. Wer einmal beim Ursprung aller Dinge schon da gewesen, oder vor allen Geschöpfen ist (v. 1. f.), wer überdies gegen alle Dinge, die einen Ursprung haben, in dem Verhältnis steht, daß sie ohne einige Ausnahme von ihm abhängig sind (v. 3.): von dem braucht man nimmer zu sagen, daß er im uneigentlichen Sinn Θεος sei*). Hingegen ist durch dieselbige Beschreibung so viel von ihm behauptet worden, daß der Leser von selbst auf den Gedanken geleitet wird, ob etwa der Logos, durch den am Anfang alles geworden ist, wirklich Gott (1 Mos. 1, 1. Jer. 10, 11. f. Es. 45, 12. 18.) sei.

bei, durch deren Zusaz der Begriff von Θεος geändert wird. Indessen liegt doch die eigentliche Bedeutung einer Gottheit, der man dient, bei dem tropischen Ausdruk zu Grund: „was sie Gott schuldig waren, das leisten sie dem, was nicht Gott ist, nur — ihr Gott ist.“

*) Schon nach Sam. Crells Vorstellung ist Christus zu gros, als daß er durch diese Benennung geehrt werden könnte. (S. 296.).

sei. Ist er es nicht, so war es der Evangelist der Ehre Gottes schuldig, dem durch seine eigene Beschreibung so natürlich veranlassten Gedanken zu begegnen. Statt dessen aber hätte ihn der Apostel offenbar begünstigt, indem er dem Logos einen Namen giebt, welcher im N. T. — ich könnte sagen beständig, allein ich will hier blos sezen — gemeiniglich, und in dieser Stelle selbst unmittelbar zuvor (προς τον ΘΕΟΝ) den wahren Gott bezeichnet. Wenn auch wirklich Θεος ohne Zusaz, nach der Sprache des N. T. im uneigentlichen Sinn genommen werden könnte; so wäre wenigstens die Bedeutung in keinem Zusammenhang *) unschiklicher, als in dem Anfang des Evangelii Johannis, der für sich schon, ohne Rükficht auf den Schluß des ersten Verses, auf die Frage aufmerksam macht, ob denn der, so gros beschriebene, Logos wirklich im eigentlichsten Sinne Gott sei, wo man also, wenn er es nicht ist, eher eine Verwahrung gegen die so natürliche Vermuthung, als einen Saz erwartet, der, wenigstens nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, die Vermuthung selbst bestätigt. Bei niemand veranlasste der uneigentliche Gebrauch des Θεος eine so grosse Gefahr des Misverstandes, als bei Christo, von dem die übrige Beschreibungen des N. T. einen so hohen Begriff erwecken †). Johannes wird ihn also gewis nicht im uneigentlichen, sondern im eigentlichsten Sinn Gott genannt haben. Wollte er ja der Meinung, auf die man so leicht gerathen kan, wenn man einmal

*) Wenn die Worte: Θεος ην ο λογος, einen Gegensaz gegen den Cerinthischen Lehrbegriff ausmachen (§. 43. 46.): so ist dies ein neuer Grund, das Θεος im eigentlichsten Sinn zu nehmen. Denn für das Nächste nach Gott wurde das Höhere, das sich mit Jesu verbunden hatte, auch von Cerinth gehalten (§. 42. n. III.)

†) Vergl. Sam. Crell S. 295. 126.

einmal Christum als den, durch welchen am Anfang alles geworden ist, hat beschreiben hören, nicht ausdrüklich widersprechen: so würde er sein Θεος ην ο λογος wenigstens weggelassen haben, wenn er nicht Christi wahre Gottheit behaupten wollte, da ja doch der Saz — Θεος im uneigentlichen Sinn genommen — ganz und gar entbehrlich ist.

§. 93.

„Es ist doch noch ein Unterschied unter dem, durch welchen alles gemacht ist, und dem, der alles durch ihn schaffet?“ Daß Gott alles durch den Logos geschaffen habe, sagt Johannes wirklich nicht; sondern daß alles durch den Logos geworden sei. Und das läßt sich doch von dem eigentlichen Schöpfer auch sagen *). Ich möchte wenigstens der oben (§. 87.) bemerkten Erklärung nicht entgegenhalten, es sei sprachwidrig zu behaupten, daß alles durch die göttliche Weisheit geworden sei. Denn ich sehe den Saz wirklich als gleichbedeutend mit dem folgenden an: der göttliche Verstand, oder Gott selbst, hat alles gemacht. Durch die wirkende Ursache wird oder entsteht der Erfolg. Selbst der Ausdruk (Kol. 1, 16.): durch den Sohn (εν αυτω) ist alles geschaffen, kan gar wol so übersezt werden: von Christo ist alles geschaffen, oder Christus hat alles geschaffen **). Indessen läugne ich nicht, daß man sagen kan, durch den Sohn (Ebr. 1, 3.)

*) Vergl. Ebr. 2, 10.

**) Vergl. Luc. 4, 1. mit Matth. 4, 1. und Marc. 1, 12. So bezeichnet ב mit einem Passivum auch 4 Mos. 36, 2. Hos. 14, 4. die wirkende Ursache. Eben so δια 1 Kor. 1, 9. und εν 7, 22. Vergl. Diss. in ep. ad Phil. bei 2, 5.

1, 3.) oder durch Jesum Christ*) (Eph. 3, 9. §. 87.) habe Gott alles gemacht. Hier ist aber nicht von dem Logos in Rükſicht auf seine vorweltliche Existenz die Rede, wie Joh. 1, 1—3. sondern von Jesu Christo, oder von dem Menſch-gewordenen Logos, dem Sohn (Joh. 1, 14. †), durch den Gott auf Erden seinen Willen bekannt gemacht hat (Ebr. 1, 1.), welchen er (in Rükſicht auf seine Menſchheit) erſt zum HErrn über alles machen (v. 2.), welcher (in diesem Verhältnis) höher werden konnte als die Engel (v. 4.). Die Perſon, durch welche uns Gott belehrt hat (v. 1.), konnte (nach ihrer Menſchheit) über alles geſezt werden, weil (v. 2.) Gott durch eben dieſe Perſon (§. 86.) auch die Welt gemacht hatte. Da es doch nicht der, zum HErrn über alles geſezte, Menſch Jesus iſt, durch welchen die Welt gemacht iſt, ſondern da es eigentlich die Gottheit iſt, welche die Welt geſchaffen und durch ihre Vereinigung mit dem Menſchen Jesu ihn zur Beherrſchung der Welt fähig gemacht hat; ſo konnte der Ausdruk, daß der Sohn, oder (Joh. 1, 14.) der Menſch-gewordene Logos, (welcher Gott iſt v. 1.), die Welt gemacht habe, dahin gemildert werden, Gott habe die Welt durch den Sohn gemacht, wo ſodann beides angezeigt iſt, daß dieſelbige Perſon, welche Menſch iſt — der Sohn — aber in ſo fern ſie Gott iſt, die Welt gemacht habe. Gott hat die Welt allein und ohne Gehülfen (Eſ. 44, 24.), durch ſich ſelbſt (vergl. Hoſ. 1, 7.) geſchaffen. Aber er hat ſie durch dieſelbige Perſon, durch welche er mit uns geredet hat, geſchaffen, in ſo fern nemlich dieſe Perſon kein fremder Gehülfe Gottes,

*) Wiewol Hr. D. Griesbach dieſe Worte für unächt hält. S. Langs Wörterb. Th. 4. S. 113.

†) Vergl. Neue Apol. der Off. S. 381.

Gottes, sondern mit dem Vater Eins (§. 89.) und Gott selbst Joh. 1, 1.) ist. Uebrigens nimmt auch Paulus in demselbigen Kap. des Briefs an die Ebräer keinen Anstand, dem Sohn (in Rükſicht auf seine Gottheit) die Schöpfung der Welt geradehin zuzuschreiben (v. 10. vergl. v. 8.). Vergl. Langs Wörterb. S. 115. ff.

§. 94.

„Christus sagt doch selbst (Joh. 14, 28.), der Vater sey gröſſer, als er, und da er nicht hinzuſezt: als Mittler, als Gesandter Gottes, als Mensch u. ſ. w. wie er doch hätte thun können, da Wörter genug dazu in der Sprache vorhanden waren; so nehme ich seine Worte ohne Einschränkung an, wie sie da stehen?“ Mit eben dem Recht würde ich sagen: da Christus 8, 58. nicht hinzuſezt, in welchem Betracht er vor Abraham gewesen sey; so nehme ich seine Worte ohne Einschränkung an, wie sie da stehen, und behaupte also, daß Christus nicht blos der Bestimmung oder seiner Seele oder seiner höheren Natur nach (§. 85.), sondern überhaupt, mit Leib und Seele und allem, was zu seiner Person gehört, vor Abraham gewesen sey. Wenn Christus neben seiner menschlichen Natur noch eine höhere gehabt hat, oder wenn das Höhere in ihm mit der Menschheit zu Einer Person vereinigt war, wie Johannes gegen Cerinth behauptet (§. 45.): so konnte Christus von sich bald in Rükſicht auf seine Menschheit, bald in Rükſicht auf seine höhere Natur sprechen, und es verſteht sich jedesmal aus dem Prädicat oder Zuſammenhang von selbst, inwiefern er sich zuschreibe, was er sich zuschreibt, eben wie wir anderen Menschen bald in Rükſicht auf ihre Seele, bald in Rükſicht auf ihren Leib etwas zuschreiben können, ohne jedesmal dazuſezen zu müſſen, ob wir

von

von Seele oder Leib verstanden seyn wollen *). Indessen glaube ich nicht, daß Jesus in der streitigen Stelle nur so viel sagen wolle, der Vater sey seinem Wesen nach grösser, als die Menschheit Christi ihrer Natur nach sey, wenn ich gleich annehme, daß sich die Worte auf Christi Menschheit beziehen. Der Zusammenhang leitet offenbar auf eine Vergleichung des damaligen Zustands **) Christi, den er zu verändern im Begriff stund, mit der Herrlichkeit des Vaters: „hättet ihr mich lieb, so würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe, (in den Genuß seiner Herrlichkeit versezt werde), denn der Vater ist grösser als ich, geniesst einer Seligkeit und Herrlichkeit ***), der ich in meinem gegenwärtigen niedrigen Zustande nicht genieesse. Meine Menschheit gewinnt durch die bevorstehende Veränderung so sehr, daß ihr aus Liebe zu mir eher vergnügt, als traurig darüber seyn soltet.“ Der Vater war in eben dem Sinn grösser als Christus, in welchem Christus Gott nicht gleich (ουκ ισα θεω, Phil. 2, 6.) war. Aber dies gilt nur von dem niedrigen Zustande Christi (v. 7. f.), den er bey seinem Hingang zum Vater geändert hat (v. 9.). An sich war es nichts unmögliches, daß sich Christus wie Gott (ισα θεω, כאלהים †), in dem Genuß göttliches Ansehens

*) S. Herrn Geh. Kirchenrath Seiler über die Gottheit Christi S. 226. f.

**) Non confert hic Christus Patris diuinitatem cum sua, nec humanam suam naturam diuinæ Patris essentiæ comparat, sed potius *statum* præsentem cœlesti gloriæ, ad quam mox recipiendus erat, ac si diceret: cupitis me retinere in mundo, atqui præstat in cœlum ascendere.“ Calvin bey Joh. 14, 28. Vergl. des sel. Canzlers von Mosheim Anm. zu *Cudworthi* System. intellect. p. 709.

***) Vergl. μειζων 1 Mos. 26, 13.

†) S. Diss. in ep. ad Phil. p. 19. f. not. d).

hens und Glanzes (εν μορφη θεε), befände. Er sollte wirklich in diesen Zustand kommen. Nur wollte er den Genuß göttlicher Hoheit (v. 9.) und Seligkeit nicht vor der Zeit an sich reissen (εχ αρπαγμον ηγησατο v. 6. *). Zu eben der Zeit, da er Gott nicht gleich, sondern in einem Zustand, wie jeder gewöhnliche Mensch, ja noch unter das ordentliche Schicksal der Menschen, bis zur schmälichsten Todesstrafe, erniedrigt war (v. 7. f.), hätte der Mensch Jesus (wegen seiner Vereinigung mit der Gottheit) sich in göttlichem Glanze zeigen können (εν μορφη θεε υπαρχων v. 6. **), aber er wollte für izt lieber in dem Zustande eines Knechtes Gottes seyn (μορφην δελε λαβων v. 7. ***), und begab sich daher von selbst des göttlichen Glanzes (εαυτον εκενωσε), aus verläugnungsvoller Liebe zu uns (v. 4. f.) und aus freiwilligem Gehorsam gegen die Absichten Gottes (v. 8.).

§. 86.

„Jesus nennt selbst (Joh. 17, 3.) seinen Vater den allein wahren Gott?“ Es kommt darauf an, ob er den Vater im Gegensaz gegen sich den allein wahren Gott nennt. Ist dieses unerweislich, so kan die Stelle nicht gebraucht werden, Christi Gottheit zu bestreiten. Denn man behauptet ja nicht, daß Christus ein anderer Gott sey als der Vater, sondern man hält ihn für denselbigen, allein wahren, einigen Gott, der der Vater ist. Nach dem Zusammenhang muß man auch wirklich denken, daß der Vater nicht im Gegensaz gegen Christum, sondern im Gegensaz gegen die falsche Götter der Heiden der

*) A. a. O. Anm. c).
**) S. 18. f. Anm. a) und b).
***) S. 20. Anm. f).

der allein wahre Gott heisse. Jesus redet v. 1. f. von seiner nun bevorstehenden Verklärung, und behauptet (v. 1.), daß sie hinwiederum zur Ehre des Vaters gereichen werde. Indem ihm Gott über alle Menschen (πασης σαρκος), nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden (§. 13. 44.), Macht gebe, um allen *), die ihm der Vater (unter Juden und Heiden) anvertraut habe, ewige Seligkeit zu ertheilen (v. 2.), so werde der Vater und der Sohn geehrt. Denn die Menschen bekommen die ewige Seligkeit in der Ordnung, daß die Heiden statt ihrer Gözen den Vater Jesu Christi für den allein wahren Gott, und die Juden den von ihnen verworfenen Gesandten Gottes, Jesum, für den Messias **) erkennen. Eben da der verklärte Jesus seine Jünger, vermöge seiner Herrschaft (v. 2.) über das ganze Menschengeschlecht, zur Predigt des Evan-

*) Παν ο steht für παντες ους (§. 44.) und παντες - αυτους für πασι. Off. 2, 26. 3, 21). Vergl. Kypke bey Joh. 17, 2.

**) Ich folge hier der Erklärung des Herrn D. Nösselts in dem Oster-Programm 1782. Sie ist dem Sprachgebrauch nicht zuwider (vergl. 2 Kor. 4, 5. κυριον mit dem Χριστον Joh. 17, 3.), und die ähnliche Stelle (20, 31.) begünstiget sie. (§. 84). Will man indeß lieber so übersezen: „daß sie dich, Vater, der du (mit Ausschluß aller Gözen, oder) allein wahrer Gott bist, und deinen Gesandten, Jesum Christum, erkennen, oder (vergl. Joh. 10, 15. mit v. 17. f. auch v. 14. 27. Matth. 7, 23. 1 Thess. 5, 12. Ebr. 13, 23. „haltet den zu euch abgesandten (s. Herrn D. Nösselts Opusc. p. 255. f.) Timotheus in Ehren, daß er die Absicht seines Aufenthalts bey euch 1 Thess. 3, 2. f. erreichen könne) daß sie dich und mich lieben und verehren"; so wird auch nach dieser Uebersezung das Christenthum („das ist ewiges Leben, daß sie wahre Christen werden") auf eine gedoppelte Art, zuerst im Gegensaz gegen das Heidenthum („daß sie den einigen wahren Gott verehren lernen"), und denn im Gegensaz gegen das Judenthum („daß sie Verehrer deines Gesandten, Jesu Christi, werden") beschrieben, wie 1 Thess. 1, 9. f.

Evangeli aussandte (Joh. 17, 18.) und mit göttlicher Kraft unterstüzte (Apg. 2, 33. ff. Marc. 16, 19. f.); so wurde der Vater, der Jesum verklärt hatte, durch den Sohn geehrt (Joh. 17, 1.). Denn mit der Erkenntnis Jesu als des HErrn aller Menschen (Apg. 10, 42. 17, 31.) wurde durch die Apostel Erkenntnis und Verehrung des Vaters ausgebreitet und der Gözendienst gestürzet (1 Joh. 5, 20. §. 51.). Eben so heisset der Vater auch 1 Kor. 8, 6. der einige Gott im Gegensaz gegen die Götter, welche nur durch Irrthum so genannt werden, aber keine Gottheiten sind (v. 4. f.). Und es ist um so gewisser, daß es kein Gegensaz gegen Christum seyn solle, wenn von Einem Gott, dem Vater, die Rede ist, weil Christus hinwiederum der einige HErr genennt wird, und aus v. 5. klar ist, daß κυριος hier gewis nicht Meister oder Lehrer heisst, sondern ein göttlicher Name ist, der dem Vater eben so wol (Apg. 17, 24.) als Christo zukommt. Εις θεος und εις κυριος 1 Kor. 8, 6. steht dem θεοι πολλοι και κυριοι πολλοι v. 5. entgegen. Nun bedeutet κυριοι πολλοι keine Lehrer, wofür die Gözen (v. 4.) niemand hielte, sondern Beherrscher der Welt, denen ein Einfluß auf die Erde, z. B. das Gözenopfer, zugeschrieben wurde (v. 4.). Das κυριοι (v. 5.) bezieht sich nemlich so wol als θεοι auf die λεγομενες θεες, oder es wird vielmehr für das einige θεοι nachher θεοι και κυριοι gesezt. Folglich ist hier κυριοι mit θεοι gleichbedeutend, und eben so κυριος (v. 6.) mit θεος, wie denn auch bey jenem δι' *) ε τα παντα steht, wie bei diesem εξ ε τα παντα.

*) Δια (Ebr. 2, 10. §. 93.) und εκ wechseln öfters als gleichbedeutend mit einander ab (S. Röm. 3, 30. und Diss. in ep ad Phil. p. 31. not. 2). Und 1 Kor. 12, 8. 9. ist die wirkende Ursache (v. 11.) zur Abwechslung durch drey verschiedene Präpositionen bezeichnet.

παντα. „Was das Essen der Gözenopfer betrift, so wissen wir, daß ein Göze nichts vermag *) in der Welt, (nicht κυριος — kein Herr der Welt ist, folglich auch auf das Opferfleisch keinen nachtheiligen Einfluß haben kan), und daß ausser dem einigen Gott kein anderer ist (v. 4.). Denn ob man gleich Götter vorgiebt, die theils am Himmel theils auf Erden seyn sollen, auf welche Art es viele Götter und viele Herren giebt (v. 5.); so erkennen **) doch wir (Christen 5, 7. Ebr. 12, 29.) nur Einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind, (auch das Opferfleisch 1 Kor. 10, 25. 26.), und um dessen willen ***) wir sind, (dem wir alles zur Ehre thun, zu dessen Ehre wir auch essen und trinken sollen v. 31.), und Einen HErrn, Jesum Christ, durch welchen alle Dinge da sind (auch das Opferfleisch,) und durch welchen auch wir selbst da (und folglich ****), alles zu seiner Ehre zu thun, verpflichtet) sind (8, 6.). Wir sind überzeugt, daß die angebliche Götter oder Herrn (die Gözen) ein unvermögendes Nichts sind, welches auch auf das ihm geopferte Fleisch keinen Einfluß haben kan, und daß es nur Einen Gott oder HErrn

*) S. auch 1. Kor. 10, 19. und vergl. 7, 19. mit Gal. 5, 6. 6, 15.

**) Ημιν (εστιν) heißt eben so viel als nach unserem Urtheil ist, oder von uns wird erkannt. Vergl. 9, 2. 1 13. und Obss. ad anal. & synt. hebr. p. 14. n. 2.

***) Εις scheint hier die Bedeutung zu haben: in Rükſicht auf welchen, zu dessen Ehre (S. Kypke bey Luc. 12, 21.). Ebr. 2, 10. steht dafür δι' ον.

****) Demnach ist der Saz ημεις εις αυτον, der vorhin von dem Vater behauptet wurde, in dem von Christo gebrauchten Ausdruk: δι αυτου ημεις wirklich enthalten. Herr Prof. Schulz hält εις αυτον für ganz gleichbedeutend mit εν αυτω oder δι αυτου. So viel ist gewis, daß Paulus auch εις αυτον von Christo sagt (Kol. 1, 16),

HErrn giebt, der alles, auch das den Götzen geopferte Fleisch, geschaffen hat. Das von dem Götzenopfer übrige Fleisch kan also nicht an und für sich selbst schädlich oder verwerflich seyn (1 Tim. 4, 4.), sondern wir können es mit Danksagung gegen den Schöpfer und zur Ehre dessen, durch welchen auch wir unser Daseyn haben, geniessen, es müste denn eine andere Rücksicht, z. B. auf den Anstoß, den Leute von einer anderen Ueberzeugung (1 Kor. 8, 7.) daran nehmen könnten, uns Einschränkung unserer Freiheit (v. 8.) zur Pflicht machen. Der einige Gott und HErr aber, der alles und auch uns selbst geschaffen hat, ist der Vater Jesu Christi und Christus selbst." Vergl. 1 Joh. 5, 20. §. 51.

§. 96.

„Auf die Beschuldigung der Juden Joh. 10, 33. antwortet Jesus nicht: freilich bin ich Gott; sondern (v. 34—36.): ich verdiene doch wol Gottes Sohn zu seyn, da mich der Vater gesandt hat seine Befehle auszurichten, und in euren Religionsbüchern ja schon die Götter genannt worden, die göttliche Befehle annahmen. Wenn er sich gleich jenen Göttern und Söhnen Gottes (Ps. 82, 6.) vorzieht; so beweiset doch die Vergleichung selbst schon, daß er blos im uneigentlichen Sinn Gott zu seyn verlange*)?" Jesus hat hier (Joh. 10, 34. ff.) nicht die Absicht, über die Beschaffenheit seiner Person sich näher zu erklären. Auf diese Frage (v. 24.) wollte er sich gleich Anfangs gar nicht einlassen **), sondern er bezog sich

*) Cateeh. Racov. §. 78. f. Vergl. auch Hierokles S. 323. ff.

**) Vergl. 8, 25. f. §. 46.

sich blos (v. 25.) auf seine, schon vorhin, bei verschiedenen Gelegenheiten (9, 35. ff. §. 7. K. 8, 12. 19. 5, 19. ff. §. 46.), gegebene, Erklärungen, und beklagte sich übrigens sehr ernsthaft über den Unglauben der Juden gegen alle seine bisherige Aeusserungen (10, 25. f.). Da er indessen in die Beschreibung (v. 27. ff.) der Seligkeit derer, welche seinen Erklärungen Gehör geben, einiges einfliessen ließ (v. 28—30.), was die ungläubige Zuhörer Jesu ganz lebhaft an seine ältere Aussprüche, besonders in dem 5ten Kap. erinnerte, daß er nemlich in ganz eigenem Sinn Gott für seinen Vater (10, 29. f.) oder sich für den Sohn Gottes (v. 36.) angesehen wissen wolle: so huben die Juden Steine auf (v. 31.), um ihn als einen Gotteslästerer (v. 33. *) zu steinigen. Eben weil sich Jesus 5, 19. ff. umständlich erklärt hatte, in welch einer engen Verbindung mit dem Vater er stehe, daß er die wohlthätige Wunder, die er sie habe sehen lassen, seinem Vater (v. 17. vergl. 10, 32.**) nicht blos in dem Sinn zuschreibe, in welchem jeder Wunderthäter göttliche Werke verrichtete,

son.

*) Das και kan man durch nemlich übersezen. So erklärt das και vor τους ποιουντας την ανομιαν Matth. 13, 41. das vorhergehende σκανδαλα. Vergl. Neue Apol. der Off. S. 394.

**) Εκ zeigt die wirkende Ursache an (vergl. Matth. 1, 18. 20. mit Luc. 1, 35. und Diss. de beata vita post mortem not. 18.): „viele Wohlthaten habe ich, durch Wirkung meines Vaters, euch sehen lassen.“ Oder kan man εκ für eine Anzeige des Genitivus (vergl. Joh. 10, 37.) halten, wie 18, 3. Off. 2, 9. Luc. 2, 35. Apg. 19, 34. (s. auch Obs. ad anal. & synt. hebr. p. 254.): „viele wolthätige Werke meines Vaters habe ich euch sehen lassen, viele Wunder habe ich zu eurem Besten gethan, oder mein Vater; denn wenn ich was thue, so thut es eben damit der Vater, mit dem ich aufs innigste verbunden bin Joh. 5, 17. 19.“

sondern daß er sich eine Vereinigung (v. 30.) mit dem Vater, vermöge welcher er alles thun könne, was der Vater thue (5, 19. f. §. 46. vergl. 10, 28. f.), kurz, daß er sich göttliche Allmacht (§. 89.) zueigne; so verstunden seine Gegner nun (10, 33.) noch deutlicher, als 5, 18. daß er auf göttliche Würde Anspruch mache, und es bedurfte demnach keiner weiteren Versicherung, daß er allerdings Gott sey. Nicht ob er dieses aussage, sondern mit welchem Grund ers aussage, war im Streit. Weil er es behauptet hatte, und die Juden nicht glaubten (10, 25. f. 37. f.), was er behauptet hatte, behandelten sie ihn als einen Gotteslästerer (v. 33.). Jesus beweiset also (v. 34—38.) die Glaubwürdigkeit seiner Versicherung, daß (v. 38.) er mit dem Vater in der engen Verbindung stehe, vermöge welcher *) er mit dem Vater Eins sey (v. 30.), und des allmächtigen Vaters (v. 29.) göttliche Werke verrichten könne (v. 28. **). Bei seinem Beweise sezt er voraus (v. 36.), oder er hat es vielmehr schon oben (v. 25. 32.) dargethan, und er wiederholt es am Schluß seiner Rede (v. 37. f.) noch einmal, daß er sich durch seine, von den Gegnern selbst anerkannte (v. 33.), Wunder als einen göttlichen, und zwar als einen ausgezeichneten ***) göttlichen Gesandten erwiesen habe. Und nun fordert er für seine Aussage, daß er der Sohn Gottes (v. 36.), oder Gott sey — denn beides lief nach dem, von den Juden wol gefaßten (v. 33. 5, 18.), Sinn Jesu (§. 89. 46.) auf Eines

*) Vergl. v. 38. mit 14, 10. f. und diese Stelle mit v. 7. 9.

**) Vergl. v. 32. 37. 14, 10.

***) Vergl. 15, 24.

Eines hinaus — eben denjenigen Glauben (10, 37. f.), den sie dem Ausspruch eines viel niedrigeren Propheten beimessen, vermöge dessen die Obrigkeiten Götter (v. 34. f.) oder (Ps. 82, 6.) Söhne des Höchsten seyen. „Steht nicht in euren h. Büchern geschrieben: ich habe gesagt, ihr seyet Götter? *) Wenn nun die Schrift **) diejenige Götter nennt, welche der göttliche Ausspruch (Ps. 82, 6.) angeht ***), und man den Aussprüchen der Schrift nicht widersprechen darf: dürfet †) ihr wol dem ausgezeichneten ††) Gesandten des Vaters widersprechen und Gotteslästerung vorwerfen, wenn er sagt, er sey Gottes Sohn? Ihr lasset es gelten, daß obrigkeitliche Personen (in dem Sinn, in welchem es die Schrift behauptet,) Götter seyen, weil es einmal die Schrift gesagt hat; solltet ihr nun nicht auch glauben (Joh. 10, 37. f.), daß ich (in dem Sinn, in welchem ich es sonst (v. 25.) und dießmal (v. 29. f. 32.) behauptet habe) Gottes Sohn sey, oder (v. 38.) daß ich mit dem Vater aufs innigste

*) Der Sinn ist: ich habe euch zu Göttern und Kindern des Höchsten gemacht (vergl. Es. 44, 26. ff.), ich habe euch über andere erhaben, euch Ansehen und Ehrerbietung (2 Mos. 22, 28.) verschafft.

**) Ειπε v. 35. bezieht sich auf ο νομος v. 34. wofür sogleich v. 35. η γραφη gesezt wird.

***) Προς ους steht für περι ων. (vergl. Marc. 12, 12. Luc. 20, 19. mit Matth. 21, 45. und s. Rypke bei Luc. 18, 1. und Elsner bei 19, 9.). Wiewol man auch übersezen kann: an welche die göttliche Rede Ps. 82, 2—7. gerichtet ist.

†) Vergl. Obss. ad Anal. & Synt. hebr. p. 16.

††) Ηγιασε και απεστειλε (Joh. 10, 36.), ist eben so viel, als: er hat ihn ausgezeichnet, da er ihn sandte. S. a. a. O. S. 326. und Elsner bei Luc. 9, 28.

innigste verbunden, Eins mit ihm (v. 30.) sey, da ich doch kraft meiner Werke (v. 37. f.) ein viel grösserer Prophet bin, als der im Namen Gottes redende Verfasser des 82sten Psalms?" Wir haben gar nicht nöthig, eine Vergleichung zwischen den Obrigkeiten, welche ja auch Götter heissen, und zwischen Christo anzunehmen; sondern der Zusammenhang leitet uns vielmehr auf eine Vergleichung zwischen dem Ansehen der älteren Propheten, (z. B. des Verfassers des 82sten Psalmen,) das doch schon zum Glauben an ihre Aussprüche verbinde (v. 35.), und zwischen dem Ansehen des höchsten Gesandten Gottes (v. 36.), gegen welchen der Unglaube noch viel sträflicher sey. Vergl. 3, 31. ff. Ebr. 1, 1. 2, 1—3.

§. 97.

Alle Einwendungen, welche man der orthodoxen Lehre von der Person Christi aus Johannis Schriften (§. 93. ff.), oder aus dem N. T. überhaupt entgegensezen kan, haben auf die vorweltliche Existenz Christi nicht einmal eine Beziehung. Nach der gewissenhaftesten Entscheidung kan also wenigstens diese Frage nimmer als dunkel oder streitig angesehen werden, ob Christus nach der Aussage des N. T. vor der Welt schon da gewesen sey. Mehrere Stellen sagen deutlich ja (§. 85. 87.), und keine einige steht auch nur in scheinbarem Widerspruch. Aber auch die Gottheit Christi wird auf der einen Seite so klar behauptet (§. 90. 92.), daß alle Versuche, die Stellen anders zu deuten, dem unpartheiischen Leser keine Genüge thun, und auf der andern Seite wird sie aus lauter solchen Stellen bestritten, in welchen der bei der Bestreitung vorausgesezte Sinn nicht nothwendig ist, sondern ohne

allen

allen Zwang eine Erklärung angenommen werden kan (§. 93. ff.), die mit den übrigen Aeusserungen des Evangelii Johannis in keinem Widerspruch steht. Das göttliche Zeugnis von der Person Christi hat demnach die erforderliche (§. 83.) Deutlichkeit. Eine dem menschlichen Verstande ganz ungewohnte Idee ist es freilich immer, daß der Logos, welcher Mensch wurde (Joh. 1, 14.), am Anfang der Dinge bei Gott (v. 1. f.), oder (v. 18. 1 B. 1, 2. Joh. 17, 5.) bei dem Vater gewesen sey, der der allein wahre Gott ist (v. 3.), und daß er dem ungeachtet Gott selbst sey (1, 1.). Allein man bemerkt sogleich, daß auch diese Schwierigkeit nicht die vorweltliche Existenz, sondern blos die Gottheit Christi betrift, und man also durch dieselbige nicht berechtigt wird, das Daseyn Christi vor der Welt zur dunklen Seite der Religion zu rechnen. Hernach ist, selbst in Rükksicht auf die Lehre von der Gottheit Christi, nicht das göttliche Zeugnis, sondern die innere Beschaffenheit der von Gott bezeugten Sache in Dunkelheit eingehüllt. Da die Lehre von Gottes Einheit eben durch das Evangelium erst allgemeiner bekannt und festgesezt worden ist (1 Joh. 5, 20. §. 51.); so gehört kein grosses Maaß von Billigkeit dazu, die Lehre Christi und der Apostel von allem Verdacht der Vielgötterei vollkommen frei zu sprechen. Es kan also gar nicht zweifelhaft seyn, ob zwischen dem Vater und dem Logos, der bei dem Vater war und Mensch worden ist, ein solcher Unterschied fest gesezt werde, wodurch die Einheit Gottes aufgehoben würde, oder ob der Logos, welcher Gott ist, in einem solchen Sinn bei dem Vater war, daß dadurch kein anderer Gott ausser dem Vater angenommen wird, sondern der Logos

der-

derselbige allein wahre Gott ist, welcher der Vater ist, oder daß Er und der Vater Eins sind (Joh. 10, 30.). Wenn freilich zwischen dem Vater und dem Logos blos ein Unterschied wäre, wie unser Verstand z. B. zwischen den mannichfaltigen Verhältnissen eines und eben desselbigen Geschöpfs einen Unterschied machen kan; so würde es nicht heissen: der Logos war am Anfang, eh die Welt war, bei dem Vater; er war in des Vaters Schoos (1, 18.), der Vater hat ihn geliebet vor dem Anfang der Welt (17, 24.). Aber wenn damit gerade ein solcher Unterschied behauptet würde, wie zwischen zwo neben einander befindlichen menschlichen Personen, zwischen einem menschlichen Vater und dem geliebten Sohn in seinem Schoos, der doch immer ein anderer Mensch ist als sein Vater, Statt findet; so könnte das Evangelium, das Einen Gott lehrt, den Vater und Sohn nicht zugleich für Gott erklären. Der Saz: Gott war das Wort (1, 1.), berichtiget unsere Vorstellung von dem nächstvorhergehenden Ausspruch: das Wort war bei Gott. Weil der Unterschied zwischen dem Logos und dem Vater der einige in seiner Art ist, und wir also weder Begriff noch Ausdruk dafür haben können: so muste ein der Sache sich blos nähernder Ausdruk gebraucht, oder er muste von solchen, uns bekannten, Dingen entlehnt werden, die wirklich — nicht blos durch eine logische Unterscheidung — von einander verschieden und dabei doch nahe verbunden sind, z. B. von zween Menschen, die bei einander sind (v. 1.) und gemeinschaftliche Vorzüge geniessen (17, 5.), von einem Sohn, der in des Vaters Schoos ist (1, 18.), in dem der Vater sich selbst liebt (17, 24.). Weil aber der Vater in einem viel strengeren Sinn sich selbst in dem Logos liebt, als der

menschl.

menschliche Vater in dem ihm noch so ähnlichen — aber doch von ihm getrennten — Sohne sich selbst lieben kann, weil unter allen uns bekannten Dingen die verbundenste viel zu entfernt sind von der Einheit des Vaters und des Logos; so wird noch ausdrüklich bemerkt, daß man von dem Ausdruk: der Logos war bei Gott, alles absondern müsse, was ihn ausser der Gottheit versezen würde — der Logos sei so bei Gott, seinem Vater, daß er derselbige Gott sei, welcher der Vater ist. Man kan sagen, der Vater und der Logos seien zwo Personen, wie man sagen kan: der Logos sei am Anfang bei dem Vater gewesen. Aber man muß sich unter dem Wort Person nicht genau dasjenige denken, was man sich bei menschlichen Personen denkt, so, wie der Logos auch nicht in dem Verstande beim Vater ist, in dem ein Freund bei dem andern ist. Der Begrif ist eigentlich verneinend, oder er begegnet der Vorstellung, als wenn z. B. der ganze Unterschied zwischen dem Vater und dem Logos auf einem verschiedenen äusseren Verhältnis Gottes beruhete. Wenn man sich z. B. unter dem Logos, welcher Gott ist (1, 1.) und Mensch wurde (v. 14.), die Gottheit denkt, insofern sie durch den Menschen Jesum zum Heil der Menschen wirkte und noch wirkt *), und wenn man nun sagen wollte, Gott in diesem besonderen Verhältnis gegen den Menschen Jesum sei bei Gott, insofern er ausser diesem Verhältnis, etwa mehr als derjenige, der nun eben alle Dinge schaffen wollte, betrachtet wird, am Anfang der Dinge gewesen (v. 1. f.): so sagte man was offenbar ungereimtes. Denn das Verhältnis Gottes gegen den Menschen Jesum konnte am Anfang der Dinge noch nicht

*) Kurze Revision der wichtigsten christlichen Religionslehren in Aphorismen §. 18.

nicht Statt finden. Gott in diesem Verhältnis war damals noch nicht. Erst lang hernach, zur Zeit der Apostel, kam Gott in dieses Verhältnis (v. 14.). „Aber Gott in diesem Verhältnis war doch insofern schon am Anfang bei Gott, als das künftige Verhältnis Gottes zu Christo schon damals im göttlichen Verstande existirte †), oder von Gott beschlossen war?“ Und durch das künftige Verhältnis Gottes (den Logos, der bei Gott, oder im Rathschluß Gottes, war) sollte die Welt entstanden seyn (v. 3.)? Oder soll etwa der Sinn seyn, Gott, der Schöpfer aller wirklichen Dinge, der Vater ††), bei dem Gott im künftigen Verhältnis gegen Jesum schon war oder in Gedanken existirte, habe alle Dinge in Rüksicht auf sich, im künftigen Verhältnis betrachtet, (δια τϐ λογϐ) geschaffen, der Rathschluß Gottes in Absicht auf Christum sei schon bei der Schöpfung wirksam †††) gewesen? Ich will nicht fragen, ob δι' αυτϐ v. 3. eben so viel sei, als δι' αυτου; aber die ganze Deutung scheint mir unerträglich gezwungen: „am Anfang der Dinge war *) Gott im Verhältnis gegen den Menschen Jesum, und zwar war er im Ver-

†) A. a. O. §. 19. n. 1.

††) A. a. O. §. 15.

†††) A. a. O. §. 19. n. 2.

*) Wie ungeschikt es sei, eine blos idealische Existenz Christi durch so viele Umschweife zu beschreiben — nicht geradehin zu schreiben: εν αρχη ο λογος ην προς τον Θεον, sondern erst vorauszuschiken: εν αρχη ην, da er doch nicht eigentlich war, sondern blos προς τον Θεον (in Gottes Rathschluß) existirte, wie ja nachher v. 1. 2. ausdrüklich gesagt wird — wie völlig zwekwidrig also der erste Saz v. 1. nach der obigen Voraussezung sey: ist schon oben (§. 87.) bemerkt.

Verstande (dies soll προς bedeuten!) Gottes, und Gott im künftigen Verhältnis gegen Jesum war Gott selbst. Gott in diesem Verhältnis war am Anfang der Welt in Gottes Rathschluß. Mit Rükſicht auf Gott in diesem Verhältnis ist alles worden (v. 1—3), und Gott im Verhältnis gegen Jesum wurde Mensch (v. 14.)." Glaubt endlich jemand, daß die besondere subjektive Vorstellung des Apostels nicht für ihn gehöre *); so gesteht er eben damit, daß die Aussage des Johannes der angenommenen Hypothese widerspreche, und also das Zeugnis selbst so undeutlich nicht sei, wenn man schon an der Göttlichkeit des Zeugnisses zweifeln zu können meint **). Ich bekenne, daß ich es am liebsten mit der subjektiven Vorstellung des Johannes halte, den der vollkommenste, beste, mit Gott vereinigte Mensch, durch welchen der Vater redete †), beglaubiget hat (§. 48.), da hingegen die Vorstellungen des dritten ††) oder achtzehnten Jahrhunderts keine Beglaubigung für sich haben. Freilich können wir uns von dem Unterschied selbst keine deutliche †††) bejahende Vorstellung machen, und also, wenn *) man den inneren Unterschied zwischen dem Vater und dem Logos persönlich nennen will, von dem Wort Person keine Definition geben **). Aber eben deswegen ist es auch unmöglich, aus der, uns unbekannten, Natur des inneren Unterschieds in dem göttlichen Wesen

*) Revis. der Religionslehren §. 19. n. 4.

**) A. a. O. n. 7.

†) A. a. O. §. 17.

††) A. a. O. §. 27.

†††) Vergl. a. a. O. §. 19. n. 12.

*) Vergl. *Pfaffii* Inst. theol. dogm. & mor. p. 146. ſs. und *Sartorii* Comp. §. 102.

**) S. den sel. Kanzler von Mosheim in Herrn D. Döderleins Inst. Theol. christ. p. 388.

Wesen deutlich zu machen, wie der, auf Gottes Zeugnis angenommene, Unterschied sich mit der Einheit des göttlichen Wesens vertrage. Dagegen kan aber auch niemand aus einem Unterschiede, der eine, von allen uns bekannten Verschiedenheiten abweichende, eigenthümliche Beschaffenheit hat, einen Widerspruch gegen die Einheit des göttlichen Wesens darthun; sondern, wo sich ein wirklicher Widerspruch zeigt, da folgt immer nur so viel, daß ein unrichtiger Begriff von dem inneren Unterschied in der Gottheit, oder vielleicht auch eine unrichtige Vorstellung von dem einigen göttlichen Wesen selbst zu Grund gelegt worden sei. Bei Betrachtungen der Gottheit ist übrigens unser Verstand schon lange an ungewöhnliche Ideen gewöhnt *). Ist nicht z. B. unser Begriff von dem Verstande Gottes eben eine solche Idee, wie jene von dem dreifachen innerlichen Unterschied in der Gottheit? Gott hat keine sinnliche Empfindungen, er abstrahirt nicht, er bedarf keiner Zeichen der Begriffe, es findet bei ihm weder Gedächtnis- noch Einbildungs-Kraft Statt, er stellt zwischen Begriffen und Säzen keine Vergleichung an, u. s. w. Lauter verneinende Begriffe, aber von dem Verstehen oder der Erkenntniß Gottes selbst keine deutliche Idee! Wenn wir sagen, daß Gott alles Wirkliche und Mögliche zugleich erkenne, so bestimmen wir zwar den Gegenstand der göttlichen Erkenntnis auf eine bejahende Weise, aber eben von dem Zugleich-Erkennen, und also von der eigentlichen Beschaffenheit der göttlichen Erkenntnis haben wir keine Vorstellung. Wir sehen ein, daß die göttliche Erkenntnis eine ganz andere Form der Erkenntnis ist, als die unsere, aber wir können eben deswegen, weil uns von den verschiedenen Arten

*) Vergl. Herrn. D. Seiler a. a. O. K. 1.

Arten der Erkenntnis eine Haupt-Gattung (die göttliche Erkenntnis) ihrer näheren Beschaffenheit nach unbekannt ist, und ausser den Gränzen aller Beobachtung liegt, nicht einmal so viel abstrahiren, daß wir einen bejahenden allgemeinen, auch auf Gott anwendbaren, Begriff von Erkenntnis angeben könnten, sondern wir müssen uns an einem unbestimmbaren *) Etwas, oder an dem Begriff einer inneren Thätigkeit genügen lassen, deren Gegenstand ein inneres Vielfaches ist, das sich auf Sachen bezieht **), ohne von der Thätigkeit selbst oder von ihrem Gegenstand einen anderen, als den verneinenden Begriff zu haben, daß das innere Vielfache nicht sinnliche Erkenntnisse, nicht Abstractionen, nicht wieder erneuerte Begriffe, Bilder und Zeichen der Begriffe seien, und daß die Thätigkeit der göttlichen Kraft bei dem Verstehen oder Denken nicht in Aufmerksamkeit, nicht in Auflösung oder Zusammensezung oder Vergleichung oder Anordnung, nicht in Aufbewahrung oder Wiederhervorbringung der Begriffe u. s. w. bestehe. Um so weniger sollte es befremden, wenn in diesem, seiner eigentlichen Beschaffenheit nach uns überhaupt so unbegreiflichen, göttlichen Wesen ein Unterschied Statt findet, von dem wir schlechterdings keinen bejahenden Begriff angeben können, sondern dabei stehen bleiben müssen, daß wir die andere Gattungen von Verschiedenheiten, welche uns bekannt sind, entfernen ***), und also z. B. von dem Logos, welcher Mensch wurde, und von dem Vater, bei welchem er am Anfang der Welt war,

auf

*) S. Herrn Prof. Tetens in den Kielischen Beytr. zur Beförd. theol. Kenntnisse Th. 2. S. 203.

**) A. a. O. S. 198.

***) S. Feuerlins Obss. var. in Aug. Conf. singulos articulos p. 4. th. X.

auf der einen Seite behaupten, daß sie nicht verschieden seien, wie zween Geister, weil der Logos Gott ist, und es also mehrere Götter geben müste, wenn der Logos nicht derselbige, allein wahre Gott oder (Joh. 4, 24) Geist ware, welcher der Vater ist, auf der anderen Seite aber müssen wir im Gegensaz gegen die Verschiedenheiten, welche wir zwischen gewissen Wirkungen und Erweisungen einer und eben derselbigen Sache annehmen, einen dem persönlichen sich näherenden Unterschied behaupten, das heisst, wir müssen verneinen, daß es blos ein Unterschied sei, wie zwischen Wirkungen und Erweisungen Statt findet, und wir glauben, durch den Gebrauch des Worts persönlich keinen Misverstand zu veranlassen, weil durch die andere Säze, daß der Logos Gott und doch nur Ein Gott sei, hinlänglich erkläret ist, man dürfe sich nicht genau das denken, was man bei einem persönlichen Unterschiede zu denken gewohnt ist. Wir können Gott ohne Anstand *) Erkenntnis zuschreiben, weil wir voraussezen, man werde nicht genau diejenige Erkenntnis verstehen, welche wir bei uns wahrnehmen, sondern vielmehr, nach Entfernung alles dessen, was wir von unserer Erkenntnis bejahend angeben können, und was immer die Merkmale eines unvollkommenen Verstandes an sich hat, ein unbestimmbares Etwas denken, was mit unserer Erkenntnis einige Aehnlichkeit hat, oder was der Unwissenheit eben so wol entgegensteht, als die Erkenntniß bei uns das Gegentheil von Unwissenheit ist, wenn gleich die Art und Weise der (analogisch so genannten) Erkenntnis bei Gott ganz was anderes ist, als die Art, auf welche wir etwas erkennen. Eben so können wir drei

*) Siehe Herrn Hofr. Ulrichs Init. theol. rational. §. 52.

drei Personen in der Gottheit annehmen, weil wir voraussezen dürfen, daß jeder billige Leser der Schrift nicht genau das, was man sonst Person nennet, verstehen, sondern alles, was der Einheit Gottes widerspricht, von selbst entfernen und sich einen unbestimmbaren Unterschied denken werde, der mit dem persönlichen einige Aehnlichkeit hat, oder der dem blos logischen und accidentellen Unterschiede eben so wol entgegensteht, als der Persönliche, wenn gleich die (analogisch so genannte) Person in der Gottheit ganz was anderes ist, als eine menschliche Person. Da also das Wort Person blos analogisch von dem Vater, Sohn und heil. Geist gebraucht wird: so wäre es äusserst unbillig*), aus der gewöhnlichen Beschreibung einer Person den Begriff des Für sich bestehens in die Lehre von der Dreieinigkeit übertragen**) und sie nun des Tritheismus beschuldigen zu wollen, wie es ungerecht wäre, jemand, der von Erkenntnis Gottes spricht, des Anthropomorphismus beschuldigen, und ihm die Meinung aufbürden zu wollen, daß Gott abstrahire, Schlüsse mache u. s. w. weil das alles mit zu dem Begriff unserer Erkenntnis gehört. Wenn gleich Person nach dem eigentlichen Begriff eine verständige Substanz ist, und Substanz dasjenige genennt wird, quod potest existere ita, ut ponatur extra alterum†), oder quod est aut esse posse putatur, etiamsi nulli alii sit junctum††); so gilt das dennoch z. B. von dem Logos und dem Vater nicht. Denn man kan den Logos nicht ausser dem Vater betrachten, sondern wenn man sagen soll, was der Logos

*) S. Feuerlin a. a. O. Th. IX.
**) Vergl. Revis. der christl. Rel. Lehren §. 11.
†) Baumgartens Metaphysik 1739. §. 191. 36. 231—233.
††) s. Herrn Hofr. Ulrichs Inst. Logic. & Metaphys. §. 316.

Logos ist, so muß man z. B. dieselbige Macht nennen, welche man nennt, wenn man sagen soll, was der Vater ist (Joh. 10, 28—30.). Und wenn 17, 5. 1, 1. f. von einem Bei einander seyn des Logos und des Vaters die Rede ist; so wird dadurch blos der menschlichen Denkart, die sich alles Wirkliche in dem Raum und alle wirklich verschiedene Dinge an verschiedenen Orten oder ausser einander vorstellt, zu Hülfe gekommen, übrigens aber deutlich genug zu erkennen gegeben, daß der Sohn nicht ausser dem Vater existire (10, 30. 38. 14, 10. f.), sondern daß er Gott (1, 1.) und, weil nur Ein Gott ist, derselbige einige Gott sei, welcher der Vater ist (17, 3.), oder daß es Existenzen (res existentes) gebe, welche, wie mehrere Substanzen, wirklich von einander verschieden, aber darum doch nicht auf eben diese Art verschieden (nicht extra se positæ, nicht sibi non junctæ) sind. Wir sollten für den dreifachen inneren Unterschied in der Gottheit ein eigenes Wort haben, weil alle, von unseren Gegenständen abgezogene, Ausdrücke nicht ganz passend sind, eben wie wir für die göttliche Erkenntnis einen eigenen Ausdruk haben sollten. Aber weil wir von der Natur jenes Unterschieds eben so wenig begreifen oder bestimmen können, als von der eigentlichen Beschaffenheit dieser Erkenntnis: so läßt sich auch kein der Sache eigentlich angemessener Ausdruk erfinden, und wir müssen uns also mit dem analogischen Ausdruk behelfen, daß der Logos beim Vater sei, oder daß sie sich insoweit, wie zwo Personen, oder, wie zwo verständige Substanzen (υποστασεις *), verhalten, als dem einen (z. B. dem Logos) etwas

(z. B.

*) Vergl. Herrn D. Seiler S. 95. Herrn D. Döderleins Inst. Theol. christ. p. 369. und Herrn D. Büschings Allg. Anm. über die symbol. Schriften, S. 38. f.

(z. B. die Menschwerdung Joh. 1, 14.) zugeschrieben werden kan, was dem anderen (z. B. dem Vater, bei dem der Logos war v. 1.) nicht eben so wol zugeschrieben werden kan. Man muß aber niemalen dabei vergessen, daß diese blos analogisch so genannte Personen nicht gerade so verschieden sind, wie zwo Personen oder Substanzen, sondern daß der Vater mit dem Menschgewordenen Logos in einer, bei zwo eigentlich so genannten Personen nicht statt findenden, Verbindung steht (14, 10. f. 10, 38.), vermöge welcher des Vaters und des Sohnes Allmacht eine und eben dieselbige (v. 28—30.), und der Logos der einige Gott selbst ist (1, 1.), welcher der Vater ist (17, 3.). Unser Verstand stößt freilich immer auf eine Schwierigkeit, so bald er die, aus dem N. T. erkannte, Wahrheiten von der Verschiedenheit und Einheit des Logos und seines Vaters unter einander verbinden will. Aber wir können auch einsehen, warum uns die Schwierigkeit unauflöslich ist. Wir müsten, um sie zu heben, die eigentliche Beschaffenheit des Unterschieds zwischen dem Vater und dem Logos kennen. Da uns nun diese unbegreiflich ist, so müssen wir, wenn wir doch einen Begriff haben wollen, um ihn gegen unseren Begriff von der Einheit Gottes halten zu können, eine falsche Vorstellung an die Stelle des uns unbekannten richtigen Begriffs sezen, und mit jener stimmt denn freilich die Einheit Gottes nicht zusammen. Wir sind mit unseren Vorstellungen so an den Raum gebunden, daß, wenn wir uns von der wirklichen Verschiedenheit des Vaters und des Logos schlechterdings eine Vorstellung machen wollen, wir den Logos und seinen Vater an verschiedenen Orten denken, eben wie wir bei unserer Denkart so an die Zeitfolge gebunden sind, daß wir uns

von der alles zumal umfassenden unveränderlichen Erkenntnis Gottes*) keine Vorstellung machen können, und die erhabenste Vollkommenheit vielleicht gar langweilig finden**), weil wir die äusserste Langeweile haben müßtu, wenn unsere Erkenntnis unveränderlich wäre, und in unserer eingeschränkten Seele nicht ein beständiger Wechsel des Empfindens und Denkens Statt fände. An sich bringt das Unrichtige, was sich unseren Begriffen von Gott aus den, bei unseren Ausdrüken nothwendig zu Grund gelegten, Vergleichungen beimischt, keinen Schaden, aber, so bald wir aus demselben Folgerungen ziehen †), so werden sie auch unrichtig. Wir können uns das Wohlgefallen Gottes an der Seligkeit der Menschen (Matth. 18, 14.) als Freude denken (Luc. 15, 7.), unser Begriff kann eben durch die Vergleichung mit unserem Affekt der Freude lebhafter, unser Vertrauen auf Gott bei der Besorgung unseres Besten stärker, unsere Sorgfalt, dem von Gott abgezwekten Wol unserer Mitmenschen ja nicht im Wege zu stehen (Matth. 18, 6. f.), gewissenhafter und unsere Werthschäzung des Nächsten (v. 10. vergl. Luc. 15, 2.) gröſſer werden; aber wenn wir aus dieser Freude Gottes Schlüsse ziehen wollen, so müssen wir uns erinnern, daß Gott nur Vergleichungsweise (v. 4. ff.) Freude zugeschrieben wird, und ihm also nicht alles, was bei unserer Freude Statt hat, nicht die Art und Weise unseres Wolgefallens, nichts, was von unserer Schwachheit und Einschränkung

*) Vergl. **Ulrichs** Init. theol. ration. p. 78. f.

**) Vergl. Herrn Geh. Rath Jacobi über die die Lehre des Spinoza. S. 36.

†) S. Herrn Prof. **Tetens** a. a. O. S. 201.

kung herkommt, beigemessen werden kan. Wir dürfen uns die Wahrheit, daß Gott unsere ganze gegenwärtige Beschaffenheit bekannt sei, gar wol unter dem Bilde (Ps. 139, 3—5. 7—12.) vorstellen, daß Gott all unser Thun und Lassen und alle unsere Begegnisse an jedem Ort und zu jeder Zeit beobachte. Aber wenn wir nun aus dem Begriff eines Zuschauers oder Beobachters etwas folgern wollen, so müssen wir sorgfältig unterscheiden, ob das, was wir bei unsern Schlüssen gebrauchen, blos die allgemeine, zuverlässige Lehre sei, daß Gott von unsrem ganzen Zustand nichts verborgen sei, welche Wahrheit z. B. bei den Ermunterungen zur Ehrerbietung und zum Zutrauen gegen den Allwissenden zu Grund liegt, oder ob wir unsere Folgerungen, (z. B. daß Gott unseren gegenwärtigen Zustand nun vollständiger und gewisser kenne, als so lang er noch zukünftig war,) aus dem Bilde eines menschlichen Beobachters ableiten, das eben darum, weil es nur Vergleichung ist, so wol seine unähnliche (v. 2. 16.) als seine ähnliche Seiten hat. So können wir uns den Logos, wenn von seiner Menschwerdung die Frage ist, als bei dem Vater, oder als persönlich von ihm unterschieden vorstellen. Aber wenn wir aus dem persönlichen Unterschiede des Logos und seines Vaters die Unmöglichkeit ihrer Einheit folgern wollen: so müssen wir uns erinnern, daß die persönliche Verschiedenheit blos ein Bild der wirklichen Verschiedenheit ist, die wir nicht näher kennen. Gerade das, was macht, daß zwo Personen nicht Eins seyn können, gehört zu den Unähnlichkeiten des gebrauchten Bildes, aus denen sich nichts Richtiges folgern läßt. Und, wenn wir uns von der eigentlichen Beschaffenheit des Unterschieds zwischen dem Vater und dem Logos am Ende gar keine

be-

bejahende Vorstellung machen können, also alle Schlüsse aus der Natur des Unterschiedes überall aufgeben müssen, und folglich auch nicht darthun können, wie vermöge derselben die Menschwerdung dem Logos eigenthümlich zukomme und dabei doch Vater und Logos Eins seien: so fühlen wir auch an diesem Beispiel die so oft übersehene und doch so oft fühlbare Grenzen des menschlichen Verstandes, der ja auch von der eigentlichen Beschaffenheit des göttlichen Denkens keine bejahende Vorstellung hat, und vielleicht die Unveränderlichkeit dieser Erkenntnis mit dem Genuß der höchsten Seligkeit nicht zu vereinigen weiß, ob er gleich die Nothwendigkeit einsieht, dem vollkommensten Wesen eine alles zumal umfassende Erkenntnis und die höchste Seligkeit zugleich zuzuschreiben. „Der bessere Theil der Menschen läßt sich nicht durch eine entdekte unauflösliche Schwierigkeit das ganze System deutlich erkannter Wahrheiten wankend machen; er kan das Licht neben der Finsternis in seiner Erkenntnis gewahr werden, ohne von jenem verblendet oder durch diese geschrekt zu werden“ †). „Wer nicht erklären will, was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen, wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist, der gewinnt den mehresten Raum für ächte menschliche Wahrheit“ *).

§. 98.

Allerdings kan es auch dem gewissenhaftesten Leser begegnen, daß er bei einer lebhaften Ueberzeugung von der Göttlich-

†) S. des Herrn Prof. Garve Anmerk. zu Ciceros erstem Buche von den Pflichten S. 70.

*) Vergl. mit diesem Ausspruch des Herrn Geh. Rath Jacobi (S. 30.) die lehrreiche Bemerkungen des Göttingischen Recensenten St. 197. des Jahrs 1785. S. 1989.

lichkeit der Lehre Jesu und seiner Apostel, eine oder die andere Stelle ihrer Reden oder Schriften, worin eine gewisse Wahrheit vorgetragen ist, entweder ganz übersieht oder aus Unzulänglichkeit der Sprach-Kenntnis, aus Mangel erläuternder Parallel-Stellen u. s. w. unrichtig versteht, und nun auch die Lehre nicht annimmt, von welcher er nicht einsieht, daß sie ein göttliches Zeugnis für sich hat. Niemand wird ihm darum Schuld geben können, daß er Gott zum Lügner mache. Allein *) die Lehre von der Hoheit der Person Jesu beruht nicht blos auf einer oder der anderen Stelle, die der Aufmerksamkeit des Bibellesers leicht entgehen könnte, sondern man kann beinahe keinen Vortrag Jesu oder der Apostel lesen, ohne darin eine ganz vorzügliche Würde Jesu wenigstens vorausgesezt zu finden. Neben vielen einzelnen Stellen, welche sich über diesen Gegenstand ausführlicher erklären, haben wir an dem Evangelium und ersten Briefe Johannis noch eine (§. 73 ff.) eigene †) dogmatisch-polemische Abhandlung über diese Materie (§. 43.), worin auf das deutlichste behauptet wird, daß die, von Jesu verrichtete Wunder (Joh. 14, 9 — 11. 10, 32. ff. §. 96. K. 1, 14. 2, 11. 1 B. 1, 1 — 3. 5, 9. §. 51.) und die, seinen Verehrern nach seiner Verklärung mitgetheilte, Wundergaben (Joh. 7, 38. f. 14, 12. §. 8. 1 B. 5, 6. 8. §. 51.) vorzüglich bestimmt gewesen seien, gerade die Nachrichten von der Person Jesu zu bestätigen. Müssen nun nicht diese Nachrichten, die in den ganzen Vortrag des N. T. so innigst verwebt sind, die an so vielen Stellen aufs angelegent-

*) S. Töllners kurze vermischte Aufsäze B. 2. Samml. 1. S. 16. ff.

†) Der sel. Töllner rechnet es (a. a. O. S. 23. f.) unter die thätige Erklärungen über die Erheblichkeit einer Lehre, wenn in dem N. T. ex professo davon gehandelt wird.

gentlichste behauptet werden, zu deren Beglaubigung Gott selbst so grosse Wunder gethan hat, bei jedem Leser, der von der Göttlichkeit der Lehre Jesu und seiner Apostel wirklich überzeugt ist und gegen Gott wahre Ehrerbietung hat, einen solchen Grad der Wichtigkeit und ein solches Ansehen erhalten, daß er sie unmöglich mit ruhigem Gewissen als unerheblich und für ihn nicht gehörig beiseitlegen kan? Muß nicht die öfters so fühlbare Härte (§. 85. 87. 90. 92.) aller, zur Erniedrigung Jesu abzweckenden, Deutungen in einem, für das Ansehen göttlicher Aussprüche nicht ganz unempfindlichen (§. 99.), Gemüthe wenigstens die Besorgnis erwecken, der natürliche Sinn, dem man auszuweichen sucht, möchte wol wirklich der Sinn des göttlichen Zeugnisses seyn? Und wenn man am Ende doch die Wahrheit, von der man selbst heimlich besorgt, daß Gottes Zeugnis für sie entschieden habe, entweder als zweifelhaft auf sich beruhen lässt, oder als unrichtig verwirft; steht man da nicht wirklich in der Gefahr, Gott zum Lügner zu machen? Ich gebe zu, daß sich ein Ausleger auch in anderen Fällen dieser Sünde schuldig machen könne, so oft er nemlich eine Meinung, von der er sich selbst nicht verbergen kan, daß ihr ein göttlicher Ausspruch zuwider sei, durch eine, ihm selbst nicht Genüge leistende, Deutung der unangenehmen Stelle, oder durch den, sein eigenes Gewissen nicht beruhigenden, Vorwand, als wäre der Ausspruch dunkel und daher zur Entscheidung unbrauchbar, partheeischer Weise durchsezen will. Aber nicht jede Frage ist in den Schriften des N. T. so sehr hervorgezogen und so umständlich beantwortet, wie die Frage von der Person Christi, und man hat also bei vielen anderen Materien weit mehrere Wahrscheinlichkeit für sich, wenn man den Widerspruch,

seiner

seiner Meinungen gegen die göttliche Aussprüche nicht wahrgenommen zu haben behauptet, und man kann auch in manchen anderen Fällen, wo man für seine Meinung Gründe zu haben meint und mit ihr doch eine gewisse Stelle des N. T. nicht zu vereinigen weiß, die zweifelhafte Sache mit viel grösserer Beruhigung auf weiteren Wachsthum der Einsichten ausgesezt seyn lassen, weil ihr in dem N. T. so selten, und auch nicht auf eine solche Art gedacht ist, daß man genöthiget wäre, ihr eben das Gewicht zuzuschreiben, das der Lehre von Christi Person offenbar beigelegt wird. Damit behaupte ich nicht, daß jede Abweichung von den göttlichen Versicherungen der Hoheit Christi unfelbar ein wissentliches Mistrauen gegen die Zuverlässigkeit der göttlichen Aussagen zum Grund habe. Es kommt darauf an, ob man bei dem Gefühl der Gewaltthätigkeit seiner Auslegungen, dem man wol schwerlich ganz wird ausweichen können, sein Gewissen allmälig so beruhigen kan, daß man zulezt, ohne weitern Widerspruch desselbigen den, der angenommenen Hypothese von Christo entgegenstehenden, Sinn der göttlichen Aussprüche wenigstens als nicht — nothwendig betrachten kan, und man also nicht gezwungen ist, in die Zuverläßigkeit der göttlichen Aussprüche selbst ein heimliches Mistrauen zu sezen. Wer bey unpartheiischer Prüfung findet, daß die eigentliche Ursache, warum er den natürlichen Sinn der göttlichen Aussprüche nicht annimmt, blos in der Schwierigkeit liege, daß wir uns von dem Unterschiede zwischen dem Vater und dem Logos (§. 97.) oder von der Vereinigung der höheren Natur Christi mit seiner menschlichen keine deutliche Vorstellung machen können: der kan sich von der Verschuldung schwehrlich frei sprechen, daß er Gott zum Lügner mache. Denn man glaubt auch auf menschliche

Zeug-

Zeugnisse *) solche Dinge, deren Art und Beschaffenheit man nicht zu erklären weiß, so bald man die Zeugnisse selbst für völlig zuverlässig hält. Hingegen kan es auch geschehen, daß man sich entweder selbst oder aus den unvorsichtigen Aeusserungen der Vertheidiger der Wahrheit, von der unbegreiflichen Sache dennoch gewisse Ideen macht, welche die Sache als widersprechend vorstellen, und nun durch den vermeinten inneren Widerspruch berechtigt zu seyn glaubt, den (an sich richtigen) Sinn der göttlichen Zeugnisse wegen jener eigenmächtigen Zusäze von der Art und Beschaffenheit der im N. T. versicherten Sache für unmöglich anzusehen. Durch diese Voraussezung kan denn auch die Besorgnis, welche anfänglich durch das Gefül der Härte aller anderer Erklärungen entstanden ist, allmälig gemindert werden. Bemerkt man etwa überdies in den Erklärungen ungesichter oder durch die Hize des Streits betäubter Vertheidiger der Wahrheit einen ähnlichen Zwang, sieht man hingegen die Deutungen, wodurch man dem natürlichen Sinn der göttlichen Aussprüche gleichsam aus Noth, wegen vermeinten Widerspruchs gegen unläugbare Wahrheiten, ausgewichen ist, auch von hochgeschäzten Männern genehmigt; so ist begreiflich, wie das natürliche Gefül ihrer Härte nach und nach so abnehmen kan, daß man wirklich nimmer besorgt, dem wahren Sinn der göttlichen Aussagen zu widersprechen, und folglich die Hochachtung gegen Gottes Zeugnisse wenigstens nicht über-

*) Eben so nehmen wir aus Erfahrung unzälige Erfolge als gewis an, ohne ihre Entstehungsart erklären zu können. So glauben wir eine Vereinigung unserer Seele und unsres Leibs, wenn uns auch keine von den Hypothesen, welche die Art und Weise der Vereinigung bestimmen sollen, Genüge thut.

überhaupt (§. 99.) verliert, *) wenn es auch gleich nicht ohne alle Verlezung derselbigen abgegangen seyn sollte, bis man endlich dem Sinn gewisser Aussprüche Gottes mit mehrerer Ruhe widersprechen konnte. Denn es entsteht freilich noch die weitere Frage, ob man sich nicht wenigstens einer, bei der im N. T. für so wichtig erklärten Materie von der Person Christi gewis nicht gleichgültigen, Trägheit schuldig gemacht hat, oder ob nicht gar, in stolzem Eigensinn oder erbittertem Partheigeist, in Menschen-Furcht oder Menschen-Gefälligkeit (Joh. 12, 42. f.) gegründeter, Vorsaz Antheil daran hatte, wenn man die reine Lehre des N. T. von entstellenden Nebenbegriffen und die bessere Beweise von gezwungenen Deutungen weder durch eigenes Nachdenken noch durch Anleitung anderer abgesondert, und dem Vorurtheil des Ansehens, von dem man sich doch vielleicht in manchen anderen Fällen frei zu machen wuste, hier so grossen Einfluß verstattet hat. Soll die endlich erhaltene (falsche) Beruhigung bei einer, dem Evangelio widersprechenden, Meinung von Christo wirklich ein unverschuldeter Irrthum seyn: so muß sie nicht durch allmälig Einschläferung des Gewissens entstanden seyn, nicht in ihren ersten Anfängen doch auf einer Empörung gegen das Ansehen der göttlichen Aussprüche oder auf dem heimlichen Wunsche beruhen, daß man seine Meinung, troz den entgegenstehenden Aussagen Gottes, behalten dürfe; man muß es nicht gleich Anfangs, da man den Widerspruch des göttlichen Zeugnisses gegen seine Hypothese fühlte, darauf angelegt haben, das Gott Unrecht haben, und die eigene

*) Man hat Beispiele genug, daß dieselbige Ausleger, die sich zur Vertheidigung gewisser Meinungen die gezwungenste Deutungen erlauben, in andern Fällen, wo sie unbefangener sind, das Ansehen der göttlicher Aussprüche mit grossem Ernst vertheidigen.

gene Meinung Wahrheit bleiben soll, oder, welches im Grund dasselbige ist, man muß nicht blos getrachtet haben, sich zu überreden, daß Gott nicht wirklich bezeuge, was er uns damals so offenbar zu bezeugen schien, also nicht immer weniger aufmerksam gegen den klaren Sinn des göttlichen Zeugnisses und seine weitere Bestätigungen, als gegen die Schwürigkeiten, nicht immer begieriger auf die Einwürfe als auf ihre Beantwortungen, nicht mit jenen so schnell, beim heimlichen Gefül ihrer Schwäche oder ohne sorgfältige Untersuchung ihrer Stärke, blos darum, weil sie willkommen waren, zufrieden gewesen seyn. So genau sich übrigens jeder für sich selbst zu prüfen hat; so wenig können wir über andere, deren Meinungen von Christo uns den klaren Aussprüchen Gottes zu widersprechen scheinen, ein allgemeines Urtheil fällen, da bey den so sehr verschiedenen Fähigkeiten und der übrigen grossen Mannichfaltigkeit der Umstände die Möglichkeit einer besseren Erkenntnis bey verschiedenen Christen so gar verschiedene Stufen hat, und auch selbst über einzelne Personen, die wir genau zu kennen glauben, müssen wir das gelindeste Urtheil, das die erweisliche Umstände nur immer erlauben, um so eher vorziehen, als uns ja auch in diesem Fall sogar leicht manche mildernde Umstände verborgen bleiben können. Was sich allenfalls im Allgemeinen sagen läßt, möchte dieses seyn, daß, wenn man die übrige Umstände der Irrenden gleich sezt, die Hochachtung für göttliche Aussprüche bey dem Sabellianismus am wenigsten *) leidet, und daß sie auch

*) Da es doch Stellen giebt (Joh. 17, 5. vergl. 1, 1. f. 18. 1 B. 1, 2. §. 97.), worin Christus von dem Vater so unterschieden wird, daß unmöglich von der menschlichen Natur (vergl. Töllner a. a. O. S. 66. f.) die Rede seyn kan, welche ja vor der Welt, am An-

auch bei dem arianischen Lehrbegrif doch noch weit weniger verlezt wird, als bey dem socinianischen, weil man bei jenem das Ansehen vieler biblischen Stellen, denen der Socinianer auch noch Gewalt anthun muß, z. B. die Beweise für die vorweltliche Existenz Christi (§. 85. 87. 6.), gelten lassen, und auch den Eindruk, welchen die Beweis-Stellen für Christi Gottheit nothwendig machen müssen, durch Entgegenstellung anderer göttlichen Aussprüche (§. 93—96.), welche aber mit dem vorweltlichen Daseyn Christi nicht einmal in scheinbarem Widerspruch stehen (§. 97.), doch noch mit einigem Scheine schwächen kan. Am meisten muß die Hochachtung für Gottes Zeugnis bei denen leiden, welche Jesu gar keine weitere Ehre als die eines Lehrers der Weisheit und Tugend zugestehen. Denn da sie vollends diejenige Stellen, wodurch auch Socinianer bewogen werden, Christo göttliche Ehre zu erweisen, auf das gewaltthätigste behandlen müssen: so muß durch die viele Anstösse, die ihre Meinung von Jesu überall in dem N. T. findet, ihre Hypothese ihnen selbst des Widerspruchs gegen Gottes Zeugnis um so verdächtiger, und die kaum bei der einen Stelle unterdrükte oder besänftigte Sorge gleich bei einer anderen wiederum erneuert, folglich am Ende

um

fang, noch nicht vorhanden war: so hat auch ein Sabellianer, wenn gleich er mit den meisten biblischen Stellen unter allen Gegenpartheien noch am besten zurechtkommt, und auch (vergl. §. 103.) Christo die ihm schuldige göttliche Verehrung mit voller Ueberzeugung leisten kan, dennoch Ursache genug, nach §. 102. sich zu prüfen, ob er sich nicht selbst eines Widerspruchs gegen die genannte göttlichen Zeugnisse heimlich bewußt sey, und sich in Acht zu nehmen, daß ihm nicht durch seine mit gewissen Stellen unvereinbare Hypothese die Göttlichkeit des Zeugnisses selbst allmälig verdächtig werde (vergl. oben S. 474.).

um so wahrscheinlicher werden, daß man bei dieser Denkungs-Art selbst heimlich befürchte, Gott habe wider sie entschieden.

§. 99.

Aus dieser Besorgnis kan wenigstens sehr leicht ein allgemeines Mistrauen gegen die Göttlichkeit der Aussprüche Jesu und seiner Apostel erwachsen. Um der Anklage des Gewissens, daß man Gott zum Lügner mache, endlich einmal los zu werden, fängt man etwa zu zweifeln an, ob denn die Aussagen des N. T. von der Hoheit der Person Jesu auch wirklich ein göttliches Zeugnis seien. Und weil man leicht einsieht, daß das Ansehen Jesu überhaupt fallen muß*), so bald ihm nicht einmal in dem, was er von seiner eigenen Person gesagt, und was er, nach seiner eigenen Versicherung (§. 98.), durch seine Wunder vornemlich bekräftiget hat, zuverlässig geglaubt werden darf; so wird man denn geneigt, jede Schwierigkeit gegen irgend einen Ausspruch Jesu und seiner Apostel, oder gegen den Beweis für ihr göttliches Ansehen, oder gegen die Aechtheit der neutestamentlichen Bücher ohne sorgfältige Prüfung als Gegenbeweis aufzunehmen, und von den Behauptungen des N. T. immer dreister abzuweichen. Im Gegentheil scheint es mir ein nicht unbeträchtlicher Vortheil (§. 100.) des Glaubens an den Sohn Gottes zu seyn, daß dadurch unsere Ueberzeugung von dem Ansehen der göttlichen Gesandten überhaupt desto mehr Festigkeit erhält. Alle Fragen, die man bei anderen Gesandten Gottes aufwerfen kan, ob sie den ausserordentlichen Beistand Gottes gerade zu der Zeit, als sie dieses oder jenes sprachen oder schrieben, und in welchem Maaße sie ihn

*) Vergl. Töllner a. a. O. S. 56. f.

ihn genossen haben, ob er blos auf gewisse Hauptbegriffe eingeschränkt gewesen sei oder sich auch auf Einkleidung und Vortrag der Gedanken erstrekt habe u. s. w. fallen bei diesem über alle andere erhabenen (Joh. 3, 31. 10, 36. S. 468. f. Ebr. 1, 1.) Gesandten Gottes hinweg, welcher mit einer übermenschlichen Weisheit nicht, wie Cerinth meinte, in einer blos vorübergehenden, oder auf gewisse Zeiten und Gegenstände eingeschränkten (vergl. Joh 3, 34), sondern in einer persönlichen (§. 45.) Verbindung stand, folglich niemalen ohne diesen höheren Beistand war oder sprach oder handlete (vergl. Joh. 8, 28. f. 5, 19. 30. 14, 9. f. § 46.). Wer demnach Jesu Versicherungen von seiner Person, die so ganz bestimmt durch seine Wunder bekräftiget sind, als wahr annimmt, bei dem werden eben darum auch alle übrige Aussagen Jesu ohne einige Ausnahme ein gerechtes Vorurtheil des Ansehens für sich haben, weil der erste Geist nach Gott — und dies ist das Höhere in Jesu auch nach der Cerinthischen (§ 42. n, III.) und Arianischen Vorstellung — viele Dinge wissen muß *) und glaubwürdig versichern kan (vergl. 3, 32. 11 — 13.), in denen wir von Rechtswegen auch dem einsichtsvollsten Sterblichen auf sein Wort nicht trauen würden. Erkennt man das Höhere in Jesu vollends für die Gottheit selbst (§. 46.), oder glaubt man Jesu Aussagen von sich so vollständig, daß man das Höhere in ihm als Eins mit dem Vater (10, 30. 14, 7. 9.), und also wegen der persönlichen Vereinigung des Menschen Jesu mit diesem Höheren alle Worte Jesu als Worte betrachtet, die den vollkommensten Beifall des Allwissenden haben (v. 10. 5, 30. 8, 28. f.): so wird man auch selbst in dem Fall, wenn **) man von keines Erz-

Engels

*) Ueber Person Amt und Würde Jesu S. 32. f. 38. f.

**) Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings S. 85.

Engels Autorität abhängen möchte, wenigstens von Jesu Autorität abhängen, und in alle seine Aussagen ein volles, uneingeschränktes Vertrauen sezen müssen. Erkennt man aber die Reden*) Jesu für einen durchaus zuverlässigen und schlechterdings untrüglichen Erkenntnisgrund: so weiß man wenigstens, woran man sich zu halten hat, wenn man je bei einzelnen Aeusserungen eines Apostels von dem Zweiffel beunruhigt werden sollte, ob sich die hohe Glaubwürdigkeit, welche den Aposteln**) nach

*) Die meiste Reden Jesu hat uns Johannes aufgezeichnet, ein Mann, dessen ganze Geschichte einen sehr sorgfältigen Beobachter zu erkennen giebt, der überdiß durch Wunder gaben als ein göttlicher Gesandter beglaubiget war (1 B. 5. 6. §. 51.), dem man also wenigstens in Beantwortung der für ihn selbst und seine Schüler so wichtigen Frage, auf welcher die Bestimmung seines Ansehens beruhet, entweder so viel Gedächtnis oder so viel göttlichen Beistand zutrauen darf, daß er zuverlässig berichten konnte, wie nach Jesu Aussage ein Apostel anzusehen sei. Aber gerade das berichtet er als Aussage Jesu, daß die Apostel von dem ihnen mitgetheilten Geist an alles erinnert worden seien, was ihnen Jesus gesagt habe (Joh. 14, 26.). Alle apostolische Nachrichten von den Reden Jesu gehören also unter die Gegenstände, wobei die Apostel nicht blos sich überlassen, sondern durch höheren Beistand vor Irrthum gesichert waren. Wollte man in den Uebersezer der apostolischen Schrift des Matthäus, oder in den Marcus und Lucas, die ebenfalls apostolische Nachrichten von den Reden Jesu erhalten haben (§. 56. f.), ein Mistrauen sezen, und befürchten, sie möchten die apostolische Erzählungen hie und da nicht richtig gefasst haben: so kommt ihren Berichten von den Reden des HErrn die Genehmigung des Apostels Johannes (§. 70. f.) zu statten, welche wol nicht (vergl 21, 23.) erfolgt seyn würde, wenn Johannes den Sinn der Reden Jesu entstellt gefunden hätte.

**) Paulus hat durch Wunder bewiesen (2 Kor. 12, 12. Gal. 3, 2. 5.), daß er bei seiner Lehre denselbigen Beistand genossen habe,

nach Jesu eigener unfehlbarer Versicherung (§. 48.) zukömmt, auch bis auf jene Ausdrücke oder einzelne Gedanken erstrecke. Der Zweiffel verschwindet, so bald man in den Reden Jesu, bei welchen er gar nicht statt haben kan, den bezweifelten Saz selbst oder doch (vergl. Joh. 16, 12.) den Keim der Wahrheiten findet, welche die Apostel vermöge des sie leitenden Geistes weiter entwickelt haben (v. 13. f.). Von der höchsten Stufe der göttlichen Offenbarungen sieht man erst die übrige in ihrem vollen Licht. Wenn derjenige Mensch, mit welchem sich Gott so vereiniget hatte, daß jeder Verdacht eines Irrthums oder Fehlers von ihm entfernt ist (8, 46.), für die ältere Offenbarungen Gottes eben die Achtung fordert (Mattth. 5, 17—19. vergl. §. 12.), wie für seine Aussprüche (24, 35.), und, wenn er die von ihm selbst (Ebr. 1, 2.) persönlich angefangene Predigt wiederum durch schwache, aus dem Hauffen gewöhnlicher Menschen ausgehobene, Werkzeuge mit so vielem Zutrauen (§. 48.) fortsezt (2, 3.): so muß der allmächtige (ο ειπων εκ σκοτες φως λαμψαι vergl. 1 Mos. 1, 2. f.) Gott zu verhindern gewußt haben, daß die Unansehnlichkeit der Gefässe sein in ihnen scheinendes göttliches Licht nicht beflecken und der abgezwekten Verbreitung einer zuverlässigen, beseligenden Erkenntnis keinen Nachtheil bringen konnte (2 Kor. 4, 6. f.).

§. 100.

wie (2, 8.) die andere Apostel, welche die Verheissungen Jesu (§. 48.) zunächst angiengen; er, den seine Wunder für einen göttlichen Gesandten erklärten, sezt sich den früheren Aposteln ausdrüklich gleich (2 Kor. 12, 11. 11, 5. 1 B. 15, 8—11.

§. 100.

Da unser Glaube an Gott und an die Ewigkeit, oder unsere Religion mit dem Glauben an die göttliche Offenbarung seine beträchtlichste Stüze verlieren würde: so müssen wir uns um so mehr in Acht nehmen, daß wir nicht durch unsere Behandlung der Aussagen Jesu von seiner Person unseren Glauben an die göttliche Offenbarung in Gefahr sezen (§. 99.), oder wenigstens andere, bei denen vielleicht die natürliche Folge unserer Meinungen von Christo nicht eben so wol gehemmt (§. 98.) wird, als bei uns, um den Glauben an das Evangelium überhaupt bringen, indem wir ihre Denkungsart von Christo herunterzustimmen bemüht sind. Ich will nicht davon sagen, daß sich bei dem gröſten Theil unserer Mitchristen der Glaube an die Wahrheiten der natürlichen Religion auf das Ansehen Christi und der Apostel gründet, aus deren Lehre sie eben die darin vollständig enthaltene natürliche Religion gelernt und gewis viel leichter gefaßt haben, als wenn man sie durch metaphysische Säze zur Erkenntnis Gottes, der Unsterblichkeit und ihrer Pflichten hätte bringen wollen *). Selbst dem Philosophen wird es öfters wol thun, wenn er seine wahrscheinliche Vermuthungen durch die Offenbarung bestätigen (§. 105.) kan. Die Beweise für das Daseyn Gottes a priori thun ohnedieß einem beträchtlichen Theil der Philosophen selbst keine Genüge, und, wenn sie auch einem oder dem andern evident scheinen, so ermüden sie wenigstens, statt daß sie beleben sollten. Aber auch der allgemeiner faßliche und mehr interessirende **) Schluß aus dem

Daseyn

*) S. Herrn Lüdke Gespräche über die Abschaffung des geistlichen Standes S. 84. ff.

**) Mendelssohn a. a. O. S. 31. ff.

Daseyn einer nach weisen und guten Absichten eingerichteten Welt, wovon wir selbst einen Theil ausmachen, auf das Daseyn eines weisen, guten und mächtigen Urhebers und Regierers *), gründet sich auf eine Inductiou, die wir nicht vollständig machen können, da wir so viele Einrichtungen in der Welt bemerken, deren gute und weise Absichten wir nicht einsehen, ja deren Erfolge uns vielmehr das Gegentheil zu verrathen scheinen. Nun wäre es freilich äusserst unbillig, wenn wir unter den beiden möglichen Fällen, daß entweder wirklich keine gute und weise Absichten statt finden oder daß wir die gute Absichten, welche der Schöpfer durch diese oder jene Einrichtung erreicht, nur nicht einzusehen vermögen, gerade den ersteren Fall annehmen und nun alle die guten Absichten, von welchen wir sonst so unverkennbare Spuren angetroffen haben, einem glüklichen Ungefähr zuschreiben, und hingegen den andern Fall schlechthin verwerfen wollten, ob wir gleich schon oft die Erfahrung gemacht haben, daß wir gerade da, wo uns alles zwekloß oder gar zwekwidrig schien, bei zunehmender Einsicht die bewunderswürdigste Weisheit und Güte entdekt haben. Allein so gewis es ist, daß es ohne Demuth, Billigkeit und Güte des Herzens keine Weisheit giebt: so wenig darf sich jemand herausnehmen, die Weisheit in einem solchen Maaße zu besizen, daß er irgend eine Stüze seines Glaubens an Gott und die Ewig-

*) Auf das Daseyn und die Eigenschaften Gottes ist auch die Erwartung gebaut, daß das Fortschreitende, was wir in unserer Natur bemerken, nicht durch Zufall entstanden sey und durch Zufall jeden Augenblik mitten in seinem Laufe abgebrochen werden könne, daß wir vielmehr mit Absicht auf eine Zukunft eingerichtet seyen, in welcher denn auch die Vergeltung, der wir als moralische Wesen fähig sind, wirklich statt haben werde.

Ewigkeit als überflüßig wegwerfen könnte *). Wenn uns z. B. selbst etwas begegnet, das wir mit der Weisheit und Güte Gottes nicht zusammenzureimen wissen, so kan unsere Leidenschaft, die eben nicht gewohnt ist, innerhalb der Schranken der Billigkeit zu bleiben, den Zweifeln gegen eine göttliche Vorsehung gar leicht ein solches Gewicht geben, daß es für unsere pflichtmäßige Gesinnung gegen Gott und für unsere eigene Ruhe ein grosser Vortheil ist, wenn wir unsere Ueberzeugung von Gottes Güte und Weisheit durch den Gedanken unterstüzen können **), daß auch Jesus und seine Apostel, die sich vor allen anderen Menschen durch die ausserordentlichste Werke ausgezeichnet haben, eine alle Menschen umfassende väterliche Vorsehung dessen, der durch sie wirke, behauptet und eben den Schluß gebilliget***) haben (Röm. 1, 20.), wordurch wir uns von dem Daseyn und den Eigenschaften Gottes überzeugen. Wie gut kan es ein anderes mal dem Gewissen

zu

*) Ueberhaupt scheinen mir diejenige mit dem menschlichen Herzen wenig bekannt zu seyn, die den Unterricht der Schrift, besonders ihre eigenthümliche Lehren, aus dem Grunde unerheblich finden, weil ja auch die natürliche Religion Beruhigungs-Gründe enthalte und zur Tugend ermuntern könne, eben als wenn auf Mannichfaltigkeit und Verstärkung der Bewegungsgründe gar nichts ankäme, nicht oft eine Wahrheit nach der gegenwärtigen Lage des Gemüths mehreren Eindruk machen könnte, als eine andere, die an sich auch nicht unkräftig ist, oder als wenn es nicht Fälle genug gäbe, wo in der That die vereinigte Wirkung mehrerer Gründe erfordert wird, wenn der Mensch beruhigt oder zur Beobachtung seiner Pflicht gestärkt werden soll. Vergl. Allg. Deutsche Bibl. B. 58. St. 2. S. 398. f. Sulzer gestand auf seinem lezten Lager, daß die Versicherung der Offenbarung über eine bessere Zukunft nach dem Tode jezt beruhigender für ihn sey, als alle philosophische Gründe. (Weland über Wunder S. 187.)

**) Vergl. Herr Toblers Parabomios. Heft 2. S. 7. f.

***) Auch die Wahrheit von dem Leben nach dem Tode, haben Jesus und seine Apostel auf das nachdrüklichste behauptet, und zugleich (s. Diss. de beata vita post mortem p. 4.) die Gründe genehmigt, worauf die Vernunft ihre Erwartung bauet.

zu statten kommen, wenn es der Macht böser Neigungen, die etwa von schlimmen Grundsäzen und Beispielen anderer Menschen, oder auch von selbst erfundenen Scheingründen gegen die unangenehme Wahrheit begünstiget werden, entgegenhalten kan, auch ein ausgezeichneter Gesandter Gottes selbst (1 Joh. 1, 5. §. 41.) habe eben so entschieden, wie das, von bösen Leidenschaften und Grundsäzen beinahe überstimmte, Gewissen entscheide?

§. 101.

Unsere christliche Zeitgenossen sind nicht ganz unter denselbigen Umständen, wie die nächste Leser des Johannes. Diese hatten die apostolische Lehre von Christo aus der reinsten Quelle, von Aposteln und ihren unmittelbaren Schülern und Bekannten erhalten; die Schriften Johannis, deren Aechtheit ihnen ohne alle weitläuftige Untersuchung gewis seyn konnte (§. 83.), musten ihnen wegen mehrerer Bekanntschaft mit dem Lehrbegrif und der Sprache des unter ihnen lebenden Apostels, mit den bestrittenen Systemen der Gegner und den Zeitumständen überhaupt noch viel leichter verständlich seyn, als uns, und, wenn ja etwas aus den schon bekannten mündlichen Aeusserungen des Johannes nicht völlig erklärt werden konnte, so war von dem Apostel selbst Erläuterung zu erhalten; Cerinths Grundsäze wurden überdies bei gewissenhaften Zeitgenossen schon durch seine leichtsinnige Moral (§. 41.) verdächtig, und wer noch einige Liebe zu Jesu hatte, konnte ohnehin mit den Meinungen erklärter Gegner Jesu, wie die Johannis-Jünger waren §. 14.), nichts zu thun haben; endlich erhielt die apostolische Lehre vor beiden entgegenstehenden Systemen durch die damals sichtbare Wundergaben der apostolischen Christen (§. 8.) ein überwiegendes Ansehen. Die

nächste

nächste Leser konnten von dem Inhalt und dem göttlichen Ursprung der apostolischen Lehre von Christo so leicht überzeugt werden, daß der Apostel nach dem Vorgange seines Herrn (Joh. 3, 18 — 21.) bei allen, die sie nicht annahmen, einen Mangel der schuldigen Ehrerbietung gegen Gott (1 B. 5, 10.) und eine fehlerhafte Beschaffenheit des Herzens voraussezen durfte (§. 81. f.). Hingegen sind unter unseren Christen vielleicht mehrere, als man denkt, deren Lage mit den Umständen derer, die Gottes Zeugnis von seinem Sohn überall nicht kennen (§. 82.), zu viele Aehnlichkeit hat, als daß man ihnen ohne Bedenken den Vorwurf machen könnte, den der Apostel 1 B. 5, 10. seinen nächsten Lesern gemacht hat — Leute, die von Jugend auf entweder an falsche Vorstellungen von Jesu Christo oder an Geringschäzung der ganzen Frage von seiner Person gewöhnt werden, die vielleicht gar mit allen Spöttereien oder Zweiffeln gegen das Evangelium *), aber desto weniger mit den Gründen für seine Götttlichkeit bekannt gemacht werden; die etwa überdies unter solchen Bekennern des Christenthums leben, deren richtigere Behauptungen durch so schwache Beweise unterstüzt, und mit so manchen widersinnigen Vorstellungen vermischt sind, daß sie keine bessere Ueberzeugung bewirken können, und die wirksamere Hülfsmittel zu einer richtigen Einsicht in der Ferne aufzusuchen und gehörig zu benüzen, erschwehren vielleicht die nahe Verbindung mit Gegnern der Wahrheit, die Geschäfte, in welche man verwickelt ist, oder auch das geringe Maaß der

Fähig-

*) So wurde Voltaire von seinem Pathen dem Abbé von Chateauneuf schon im 7ten Jahre mit der Mosiade, einer Satyre auf Moses so bekannt gemacht, daß er sie auswendig wußte. S. La Vie de Voltaire Geneve 1786 et Ch. Pl.

Fähigkeiten, das man besizt. Indessen kan man aus der göttlichen Nachsicht, welche man für Leute unter diesen Umständen hoffet, durchaus nicht folgern, daß man keine Verpflichtung habe, ihnen, wenn man Gelegenheit dazu findet, aus ihrer Unwissenheit herauszuhelfen *), oder daß Personen, die unter viel günstigeren Umständen den Innhalt (§. 98.) oder die Göttlichkeit (§. 99.) des neutestamentlichen Zeugnisses von dem Sohn Gottes verkennen, sich ohne Bedenken von der Verschuldung frei sprechen dürfen, daß sie Gott zum Lügner machen. Die Verschuldung hat ihre vielfache Stufen, und sie wäre ohne Zweiffel noch gröſſer, wenn zu den Fähigkeiten und Veranlassungen, wodurch man wirklich in den Stand gesezt ist, richtiger zu denken, überdies auch die besondere Vortheile der nächsten Leser Johannis hinzukämen, und man dabei doch von der Wahrheit eben so weit abgienge, als man izt davon abweicht. Aber auch ein niedriger Grad der Verschuldung hört darum nicht auf Verschuldung zu seyn. Ohne Zweiffel hätten diejenige, welche Johannes 1 B. 2, 13. Kinder nennt, keine so schwehre Verantwortung auf sich geladen, als die Väter, wenn sie der apostolischen Lehre von Jesu untreu geworden wären. Aber Johannes fordert von allen ohne Unterschied (§. 82.) Glauben an den Sohn Gottes, und beschuldiget 5, 10. seine nächste Leser, die der apostolischen Lehre von Jesu nicht glaubten, ohne Unterschied der gewiß nicht unbedeutenden Vergehung, daß sie Gott zum Lügner machen. Selbst in dem Fall, daß iemand nach seiner gegenwärti-

*) Vergl. Butlers Bestätigung der Religion aus ihrer Gleichförmigkeit mit der Einrichtung und dem ordentlichen Laufe der Natur S. 352. f.

wärtigen unverschuldeten Lage gewisse Stellen des N. T. mit der Gottheit Christi schlechterdings nicht zu vereinigen, oder gewisse Zweiffel gegen das göttliche Ansehen oder gegen die Aechtheit der neutestamentlichen Bücher bei aller Unpartheilichkeit nicht zu beantworten wüste, könnte er sich dennoch sehr versündigen, wenn er nemlich alle Gründe für die Wahrheit, welche er eben so unbeantwortlich findet, als die Zweiffel gegen dieselbige, gleichsam vor sich selbst verbergen oder auf eine, seinem eigenen Gefühl nach gewaltsame, Weise wegschaffen wollte, um sich gegen die zweiffelhafte Wahrheit entscheidend, vielleicht gar leichtsinnig und spöttisch erklären zu können. So schäzbar der gewissenhafte Zweifler ist, der den Gründen für die Wahrheit unpartheiisch Gehör giebt, der es jeden Augenblik mit Dank annimmt, wenn seine gegenwärtige Zweiffel gemindert oder gehoben werden können, der also auf jedes neue Licht, wodurch dieselbige zerstreut werden können, es mag übrigens kommen, woher es immer wolle, aus der Schrift oder aus der Erfahrung, von Freunden oder Feinden, aus alten oder neuen Büchern — begierig und aufmerksam ist: so leicht kan auch der Zweifler in den Fall kommen, daß er Gott zum Lügner macht, wenn er nemlich die Wahrheit, von welcher er, eben weil er auf beiden Seiten Gründe sieht, wenigstens als sehr möglich annehmen muß, daß sie wirklich von Gott bezeugte Wahrheit sei, geradehin als Lüge verwirft *), oder doch (vergl. §. 82. 98.) gleichgültig dabei ist, ob er die, in der Schrift für so wichtig erklärte, Materie dem Zeugnis Gottes gemäß ansehe oder nicht, wenn es ihm gar nicht darum zu thun ist, seine Gesinnung mit den göttlichen Erklärungen

in

*) S. a. a. O. S. 357. ff.

in eine beruhigende Uebereinstimmung zu bringen. Ueberhaupt scheinen es manche nicht genug zu bedenken, daß die Art, wie wir uns bei der Erwerbung und Bestimmung unserer Erkenntnis verhalten, eben so wol moralisch ist, als es die Treue oder Untreue gegen unsere Ueberzeugungen bei praktischen Vorfällen ist, und daß besonders Gelehrte, die zur Uebung ihrer Gewissenhaftigkeit den meisten Anlaß gerade bei ihrem Studieren finden, durch die in ihren Untersuchungen bewiesene Treue oder Untreue gegen ihre Ueberzeugungen sehr vieles zur Verbesserung oder Verschlimmerung ihres Charakters beitragen, sich auch in Ansehung ihrer Meinungen tugendhaft oder lasterhaft verhalten können *).

§. 102.

So wenig man berechtigt ist, den Ausspruch des Apostels 1 B. 5, 10. (§. 81.) auf diejenige auszudehnen, welche von dem Christenthum gar keine Kenntnis haben (§. 82.), und so unbillig es wäre, selbst unter den Mitbürgern der Christen ihn auf alle ohne Unterschied anzuwenden, da doch manche ohne einen ausserordentlichen Grad von Anstrengung, wozu sie vielleicht nicht einmal Zeit und Anlage haben, nicht wol eine richtige Erkenntnis Christi erlangen konnten (§. 101.); so gern man besonders die gewissenhafte Forscher der Wahrheit ausnehmen wird, welche die richtige Lehre von Christo nicht verwerfen oder gering schäzen, sondern vielmehr den eingesehenen Gründen für dieselbige alle Gerechtigkeit widerfahren lassen, ob sie schon nach eben der Liebe zur Wahrheit auch das Gewicht der ihnen für izt noch unauflöslichen Gegengründe eben so wenig verkennen, übrigens aber redlich bemüht sind, je eher je lieber zu einer

*) A. a. O. S. 355. f. 365. ff.

einer beruhigenden Gewißheit zu gelangen (§. 101.): so sehr ist auf der anderen Seite zu befürchten, daß, bei unpartheiischer Prüfung, viele werden anerkennen müssen, daß sie zu ihren Meinungen von Christo auf eine Art gekommen seien (§. 93.), welche sie von dem Vorwurf, Gott zum Lügner gemacht zu haben, nichts weniger als frei spricht. Aber nicht nur durch die Entstehungsart, sondern auch in ihren Folgen können unrichtige Meinungen von Christo der Rechtschaffenheit nachtheilig seyn. Wenn man dadurch allmählich verleitet wird, das Ansehen der Schrift überhaupt gering zu schäzen (§. 99.), so ist dies freilich der schlimmste Erfolg (§. 100.).

§. 103.

Allein auch ausser diesem Fall können schriftwidrige Vorstellungen von Christo auf unser Verhalten einen schädlichen Einfluß haben. Wenn das göttliche Gebot, daß wir Christum ehren sollen, wie den Vater (Joh. 5, 23.), bekannt gemacht worden ist (14, 21. ο εχων), und wer den göttlichen Ursprung und den wahren Sinn desselbigen einzusehen im Stand ist: der hat ohne Zweiffel die Verpflichtung auf sich, ihm eben so wol als anderen Geboten Gottes nachzukommen, und, wie er sich bey gewissenhafter Beobachtung desselbigen Gottes Wolgefallen zu versprechen hat (v. 21.), so zieht er sich im Uebertretungs-Fall göttliche Ungnade zu (v. 24.). Kan man aber Jesu diejenige (§. 46.) Ehre erweisen, welche 5, 23. gefordert wird, wenn man ihn für einen bloßen Propheten hält (§. 84.)? Wird man nicht eben durch diese Meinung genöthiget werden, nun auch der erst gedachten Stelle, welche doch offenbar, nicht

blos theoretisch, sondern eigentlich moralisch ist, Gewalt anzuthun? Und wäre man wol bey Vernachlässigung der hier vorgeschriebenen Pflicht entschuldigt, weil man nach seiner Theorie von Christo den natürlichen Sinn nicht hat annehmen können? Wäre mans auch alsdenn, wenn die zum Grund gelegte Meinung von Christo kein unverschuldeter Irrthum ist (§. 102.)? Oder sollte nicht eben die Bemerkung, daß unsere Theorie auf die Bestimmung unseres moralischen Verhaltens offenbaren Einfluß hat, ein neuer Bewegungs-Grund seyn, gegen unsere Denkungsart von Christo nicht so gleichgültig und nachsichtsvoll zu seyn? Wenn aber auch diejenige, die Christi göttliche Natur läugnen, ihm dennoch göttliche Ehre zugestehen; so thun sie es gemeiniglich unter solchen Einschränkungen†), daß man grosse Ursache hat zu zweifeln, ob sie das Gebot 5, 23. vollständig beobachten, und Christo eben diejenige Verehrung erzeigen, welche ihm dort zugeeignet wird (§. 46.). Sie sagen ja ausdrücklich, sie geben ihm nicht die höchste Art der Anbetung, welche dem Vater ausschliessungsweise gebühre, sie ehren ihn nicht wie den Vater. Und wird man Christo, wenn er nichts als Mensch oder wenn er doch ein blosses Geschöpf oder wenigstens nicht Gott selbst ist (§. 88.), auch nur jene niedrige Art der Verehrung mit ganzer Beruhigung erweisen können? Wird man nicht sehr leicht in der Erkenntnis dieser Pflicht irre gemacht werden? Es ist bekannt, daß ein Theil der Socinianer die von anderen behauptete Pflicht der gottesdienstlichen Verehrung Christi wirklich aus der socinianischen Theorie von der Person Jesu

†) S. Herrn Geh. Kirchenr. Seiler über die Gottheit Christi S. 215. f. 347. f. 258. Ueber Person, Amt und Würde Jesu S. 95 ff.

Jesu bestritten hat *). Und wenn man sich auch schlechthin daran halten will, daß nun Gott einmal geboten habe, Christum göttlich zu verehren: so könnte ja am Ende das göttliche Gebot selbst oder das Ansehen der Lehre Christi und seiner Apostel aus dem Grunde zweiffelhaft werden, weil Gott schon zum voraus erklärt hat (5 Mos. 13, 1 — 3.), daß ein wahrer Prophet niemalen für etwas, das nicht Gott selbst ist, göttliche Ehre fordern werde. Die Ausflucht, daß man in dem Statthalter Gottes mittelbarer Weise **) Gott selbst verehre, wird einem sorgfältigen Verehrer Gottes um so weniger genug thun, da man in allen anderen Fällen es selbst für Unrecht erkennt †), Gott in etwas anderem, das nicht Gott ist, mittelbarer Weise anzubeten. In der That müste es auch unsere Hochschäzung und Bewunderung Gottes um ein grosses vermindern, wenn gerade diejenige Eigenschaften, welche uns am meisten interessiren, wenn die göttliche unumschränkte ††) Macht Einsicht und Güte auch zur Natur eines Geschöpfs oder doch zu etwas ausser Gott gehörten. Giebt es neben Gott noch einen, von ihm ganz verschiedenen, Allmächtigen und Allwissenden; so kan unsere Ehrfurcht und Liebe gegen Gott nimmer diejenige seyn, wie wenn er diese Vorzüge allein besizt und mit niemand anderem theilen kan, und vielleicht würde unsere Ergebenheit gegen den Allmächtigen und Allwissenden, welcher nicht Gott wäre

* s. Herrn D. Seiler S. 215. ff.

**) Catech. Racov. §. 244.

†) A. a. O. §. 254—256. Vergl. Herrn D. Seiler S. 260. u. Berl. Monatschrift 1787. Januar S. 79. f.

††) Catech. Racov. §. 236. 472. Harwoods vier Abh. S. 109. f. vergl. Herrn D. Seilers angef. Schrift S. 247.

wäre, (gegen Christum), allmälig gar das Uebergewicht aus dem Grunde bekommen, weil er wenigstens mit uns in näherer Verbindung steht, unser unmittelbarer Richter oder gar unser eigentlicher und unmittelbarer Schöpfer ist, der *) alle Dinge durch sein gebieterisches Wort aus nichts hervorgerufen hat. Der bessere Theil der Unitarier, der noch so viele Achtung für die Schrift hat, daß er Christo göttliche Eigenschaften und Ehre zugesteht, schwächt offenbar den wolthätigen Einfluß der Wahrheit, für welche er eifert. Die wichtige Lehre von Gottes Einheit (Marc. 12, 29.) soll bey uns Liebe Gottes aus allen Kräften wirken (v. 30.). Wird es aber für unsere Ueberzeugung, daß Gott auf unsere alleinzigste Liebe gerechten Anspruch hat, so ganz gleichgültig seyn, ob es ausser Gott noch eine andere — freilich von Gott abhängige, aber doch wirklich eine — allmächtige und allweise Liebe ausser ihm giebt, oder ob Gott schlechterdings in jedem Betracht keinen seines gleichen hat, ob der Jehovah, unser Gott, der einige Jehovah, der allein Weise (Röm. 16, 27.) und Allmächtige ist? Kan man aber nicht dem orthodoxen Lehrbegriff denselbigen Vorwurf machen, daß Jesu als einem Geschöpf göttliche Ehre erwiesen werde? †) Insofern der Mensch Jesus für sich selbst betrachtet wird, dürfen wir ihn allerdings nicht göttlich verehren. Aber eben um deswillen liegt so viel an der, von Johannes mit dem grösten Eifer behaupteten (§. 45.), Wahrheit, daß sich der Logos, welcher Gott ist (Joh. 1, 1.), nicht blos in eine vorübergehende oder

ent-

*) S. Harwood S. 103.

†) Seiler S. 260.

entferntere Verbindung mit dem Menschen Jesu gesezt habe, in welchem Fall wir Christum eben so wenig anbeten dürften, als einen Propheten (vergl. S. 196.), oder als den höchsten Engel, durch welchen Gott redet und wirket, sondern daß Er Mensch worden sei (v. 14.), und also der Mensch Jesus nicht (vergl. S. 199.) als ein für sich bestehendes Ganzes betrachtet werden dürfe, mit welchem der λογος Θεος verbunden oder nicht verbunden seyn könne. Wir können den, welchen man auf Erden gesehen hat, nicht anbeten, ohne daß wir den wahrhaftigen Gott und das ewige Leben anbeten (S. 233.). Das ewige Leben selbst ist sichtbar worden (1 B. 1, 2.). Indeß ziemete dem, um dessen willen und durch welchen alles da ist (Ebr. 2, 10.), dessen Absichten (v. 14. ff. 9. Kol. 1, 20. †) es erfordert haben, daß an der Menschheit Jesu der Gottheit eine solche ganz eigene Wohnung zubereitet würde (v. 19.), und von welchem nicht nur die durch Christum versöhnte Menschen ihren Ursprung haben, sondern durch welchen auch der Versöhner, oder (Kol. 1, 22.) der Mensch Jesus selbst, dies erhabenste unter allen Geschöpfen (v. 15. ††), da ist (Ebr. 2, 11.), es ziemte der unverletzlichen Majestät Gottes, von welcher alles auch der Mensch Jesus, abhängig ist, selbst dieses vornehmste Geschöpf, das von Gott unmittelbar dazu gebildet war (Matth. 1, 18. Luc. 1, 35.), mit dem λογος Θεος Eine Person auszumachen, das auch, vermöge *) der in ihm wohnenden Gottheit, zu Beherrschung und

†) S. Diss. de sensu vocis πληρωμα in N. T. p. 19. ſs.

††) Vergl. den sel. Zachariä bey dieser Stelle.

*) Vergl. das or. Kol. 1, 19. (Diss. cit. p. 19.), und oben §. 86.

und Beseligung der Gemeinde (Kol. 1, 18. Ebr. 2, 10.*) und des Universums (Eph. 1, 20. ff. Ebr. 1, 3.) alle Fähigkeit hatte, nicht sogleich in seinem vollen Glanz erscheinen (Phil. 2, 6. f.), sondern, dieser seiner Vorzüge ungeachtet (v. 6. §. 94. vergl. Ebr 5, 8), erst die höchste Probe des Gehorsams ablegen zu lassen (Phil 2, 8.), und alsdenn erst in den vollen Genuß der ihm vermöge seiner Vereinigung mit dem λογος θεος zukommenden Herrlichkeit zu versezen (v. 9. ff. Ebr. 2, 9), damit alle diejenige, welche Christum als den Urheber ihrer Seligkeit (Ebr. 2, 10. 5, 9.) und als den HErrn über alles verehren, die so sehr ins Licht gesezte Abhängigkeit des Menschen Jesu von der einigen Quelle alles Guten unmöglich verkennen könnten. Allein eben durch die allervollkommenste **) Beobachtung der Grundpflicht eines Geschöpfs, die zugleich die Grundlage aller unserer Glükseligkeit ist, — durch seine gänzliche Abhängigkeit von dem, um dessen willen und durch welchen alles da ist — hat der Mensch

*) Hier heisset Jesus der Stifter der Seligkeit einer Menge von Kindern Gottes, oder von Menschen (v. 14), die so, wie Er (v. 11.), Gott zum Vater und Schöpfer haben.

) Weil der Mensch Jesus vermöge der in ihm wohnenden Gottheit des vollen Genusses göttlicher Herrlichkeit fähig war (Phil. 2, 6.): so war der Gehorsam um so grösser, daß er freiwillig (s. bei Phil. 2, 7. f) von der ihm zukommenden, und öfters wirklich gebrauchten (Joh. 1, 14. 2, 11.), Herrlichkeit nur da und nur insoweit Gebrauch machen wollte, als es dem, ihm vermöge seiner Verbindung mit der Gottheit in jedem Augenblik bekannten, Willen des Vaters gemäß war. Aber eben um dieser vortreflichen Gesinnung willen (Ebr. 2, 9. Phil. 2, 9.) gegen den Vater (v. 8.) und (v. 5. 4.), seine Kinder (Ebr. 2, 10), die, wie der Mensch Jesus selbst, von Gott abstammten (v. 11.), **wollte nun Gott auch nach ganz kurzer Zeit (v. 9.), daß Jesus wirklich von der ihm zukommenden Herrlichkeit vollständigen Gebrauch machen sollte.

Mensch Jesus bewiesen, daß er das allervollkommenste Geschöpf, und der ganz eigenen Verbindung mit der Gottheit und des davon abhangenden Antheils an der Herrlichkeit des λογος θεος vor allen Geschöpfen fähig sey. Der Antheil des Menschen Jesu an der göttlichen Herrlichkeit gereicht zur Ehre des Vaters (Phil. 2, 11.), weil nicht nur die persönliche Vereinigung des Menschen Jesu mit dem λογος θεος von dem Willen (Kol. 1, 19.) des λογος θεος oder des Vaters abhieng, mit welchem der Logos Eins ist. (S. 492.), sondern auch der Mensch Jesus selbst durch Gehorsam gegen den Vater zu dem vollen Genuß der Folgen seiner Vereinigung mit dem λογος θεος gekommen ist. So genau nahm es Der, um dessen willen und durch den alles da ist, bei dem, zu Einer Person mit dem λογος θεος verbundenen, Menschen Jesu. Und er sollte seine Ehre Christo überlassen haben, wenn er seiner Natur nach nichts als Mensch oder doch nur ein mit dem edelsten Geschöpf oder wenigstens mit etwas, das nicht Gott ist, verbundener Mensch (oder Körper *) wäre?

§. 104.

„Können wir aber doch Christum nur alsdenn mit voller Beruhigung anbeten und göttlich verehren, wenn er wirklich der wahrhaftige Gott und das ewige Leben ist: so scheint es am Ende gleichgültig zu seyn, ob wir den einigen wahren Gott überhaupt, oder ob wir gerade den Mensch gewordenen (Joh. 1, 14.) Logos, welcher der einige wahre Gott ist (v. 1.), ob wir den Sohn (v. 14.) verehren (s. 23. §. 103.)?“ Gesezt, wir

*) Ueber Person, Amt und Würde Jesu S. 32. Harwood S. 87. f. Vergl. Herrn D. Seiler S. 254. ff.

wir könnten von der Verehrung des Sohnes keinen bestimmten Nuzen absehen, so hebt dies unsere Verpflichtung nicht auf*), da Gott vieles aus Gründen, die wir nicht einsehen, für gut erkennen, und es denn, so bald er uns seinen Willen erklärt hat (§. 103.), auch wirklich von uns fordern kan. So bald es einmal Thatsache ist, daß der λογος θεος Mensch worden ist: so können wir leicht wenigstens so viel einsehen, daß Gott aus allen den Gründen, aus welchen es ihm gefallen hat, den Menschen Jesus mit der Gottheit in eine so ganz ausserordentliche Verbindung zu sezen, gegen diese seine Anstalt und gegen den mit dem λογος θεος vereinigten Menschen Jesus gewis nicht gleichgültig seyn werde, daß der Vater den Sohn lieb habe (v. 20. 3, 35.), und man also ihm selbst nicht wohlgefallen könne, sondern seine Ungnade unfelbar zu gewarten habe (v. 36. 1. B. 2, 23. S. 389. 392.), wenn man gegen den Sohn unglaubig ist, ihn verläugnet, und ihm die Ehre versagt, von welcher man, wie ich hier voraussezе (§. 102.), aus göttlicher Belehrung in der Schrift einsehen konnte, daß sie ihm gebühre. Wenn einmal beschlossen ist, daß ein feierliches Gericht über die Menschen nicht von dem unsichtbaren (1 Tim. 1, 17. 6, 16.) Vater, sondern (v. 14.) von dem Sohn (Joh. 5, 22.), oder von dem mit dem λογος θεος vereinigten Menschen (v. 27. Apg. 17, 31.) Jesu gehalten werden solle: so wird unser Gutdünken an der Ausführung dieses Rathschlusses gewis nichts ändern. Und mit welcher Beängstigung und Beschämung würden wir alsdenn unsere Knie vor ihm beugen, wenn wir uns des Eigensinns bewußt wären, der erhabenen Person, welche wir

*) S. Herrn D. Nösselt über den Werth der Moral, der Tugend und der späten Besserung. Ausg. 2. S. 59. f.

wir nun mit göttlicher Allmacht (Joh. 5, 28. f. Phil. 3, 21. 2 Thess. 1, 9. f.) und Allwissenheit (1 Kor. 4, 5. vergl. 2 Kor. 5, 10.) handlen sehen, die ihr zukommende göttliche (Phil. 2, 10. vergl. Röm. 11, 4.) Ehre überall versagt oder ihr doch nicht diejenige Ehre erwiesen zu haben (§. 103.), welche in dem Evangelium für sie gefordert wird, unerachtet uns eben in der Absicht (Joh. 5, 22. f.) als Hauptinhalt (Apg. 10, 42.) des Evangelii bekannt gemacht wurde, daß der Sohn, oder (Joh. 1, 1. 14. 1 B. 1, 2.) das sichtbar gewordene ewige Leben unser eigentlicher, unmittelbarer Richter sey? Der Vater hat nun einmal seinem geliebten Sohn alles übergeben (Joh. 3, 35.). Seine Liebe gegen uns ist Ausfluß der Liebe gegen seinen Sohn (17, 26. 23.). Wie der Mensch Jesus (S. 193.) selig und herrlich ist um des Unsichtbaren willen, das mit ihm zu Einer Person verbunden ist (S. 194. f.), um des λογος θεος willen, welcher mit dem Vater *Eins ist* (S. 492.), wie er lebet um des Vaters willen: so leben wir um Christi willen (6, 57.). Das ewige Wol, das uns der Vater verheissen hat, ist in seinem Sohn gegründet. Wer diesen zum Freund hat (S. 389.), der hat Seligkeit. Wer ihn nicht zum Freund hat, hat keine Seligkeit (1 B. 5, 11. f.). Wollen wir zum Vater in sein Haus (Joh. 14, 2. f.), so ist Christus der Weg dahin (v. 4. 6.). Und alles Gute, das wir im Hause des Vaters erwarten, erhalten wir wiederum durch den Sohn (Ebr. 9, 24. 7, 25. 13, 8.). Unsere Herrlichkeit wird eben darin bestehen, daß wir die erfreuliche Wirkungen der seinigen erfahren (Joh 17, 22. §. 86. vergl. Röm. 8, 17.). Wir mögen einsehen oder nicht einsehen, warum dies so ist; genug, wenn der Vater (Joh. 5, 36. 38. 7, 16.) bekannt gemacht hat, daß er keinem seine Liebe und sei-

ne

ne Wohlthaten zufliessen lasse als durch den Sohn: so sind wir in dem Verhältnis, wie wir Christum und seine Freundschaft bei seit sezen, unserem eigenen Wohl entgegen (1 Joh. 5, 12.) Und können wir denken, den Vater zu lieben und zu ehren, wenn wir, seinen ausdrüklichen Erklärungen zuwider, Liebe des Vaters und Leben und Herrlichkeit erwarten, ohne uns um den Sohn zu bekümmern? Müssen wir nicht, wenn wir den Vater lieben wollen, eben darum den Sohn lieben, welchen er so lieb hat? Müssen wir nicht, wenn wir auf das Hauß des Vaters hoffen wollen, unsere ganze Hoffnung auf den Sohn sezen (Ebr. 7, 25.), der uns nach dem Willen des Vaters dahin führen und dort beseligen muß? Wer es erkennen kan, wie Gott den Sohn geehrt wissen will, und den Sohn nicht so ehrt, der entehrt eben damit den Vater (Joh. 5, 23.). Wer den Sohn verläugnet, und doch einsehen kan, wie der Vater von dem Sohn gedacht wissen will, der verläugnet eben damit den Vater und seine erhabene Eigenschaften (1 B. 2, 22.) vergl. S. 392.

§. 105.

Vielleicht kan uns ein öfters wiederholter Ausspruch Christi (Joh. 8, 19. 12, 45. 14, 7. 9.) wenigstens etwas von den Absichten der ausserordentlichen Begebenheit eröfnen, daß der Logos, welcher Gott ist, Mensch worden ist. Der an sich unsichtbare (1, 18. 1 Tim. 6, 16. 1, 17. Kol. 1, 15.) Gott hat sich zwar der Geister-Welt von je her durch die Werke der Schöpfung zu erkennen gegeben (Röm. 1, 20.). Er hat wohl auch das aus dem Daseyn und der Einrichtung der Welt gefolgerte Resultat je und je durch gewisse Menschen bestäti-

bestätiget, die besondere Offenbarungen jenes unsichtbaren Gottes erhalten zu haben und seine Gesandte zu seyn behaupteten, und dabei wirklich Dinge verrichteten, die sie nach dem Maaß menschlicher Kräfte nicht hätten verrichten können*). Ohne Zweiffel offenbaret sich Gott in anderen Gegenden seines Reichs noch häufiger und deutlicher durch innerliche Einwirkungen und äusserliche Symbole. Allein die vollkommenste Offenbarung des unsichtbaren Gottes an vernünftige Geschöpfe ist doch immer diese, wenn er sich mit einem vernünftigen Geschöpfe auf ewig und so innig (§. 45.) vereinigt, daß man ihn selbst in diesem Geschöpfe sieht. Nun ist Gott den seligen Geistern nimmer blos aus seinen Wirkungen bekannt; sie können auch die Ursache selbst, auf welche sie geschlossen haben, auffinden und die Richtigkeit ihres Schlusses durch den Augenschein bestätigen. Nun sehen sie nicht blos Symbole und vorübergehende

*) Diese Thatsachen sezen immer eine von den handelnden Menschen verschiedene, unsichtbare, mit gewissen Absichten wirkende, verständige Ursache voraus. Und da die Absicht jedesmal auf Beglaubigung eines gewissen Gesandten Gottes gieng, der entweder geradehin das Daseyn und die Eigenschaften Gottes zu bestätigen vorhatte (2 Mos. 10, 2. 7, 5. 8, 10. 22. 9, 14. 16. 29. 5. Mos. 4, 35. 39. vergl. Herrn Vicepräsid. Jerusalems Verr. über die vornehmsten Wahrheiten der Rel. Th. 2. S. 314 f.), oder doch im Namen Gottes und unter Voraussezung seines Daseyns und einer Vorsehung gewisse Wahrheiten festsezen wollte: so ist nichts wahrscheinlicher, als daß die unsichtbare, verständige Ursache der Wunder Gott selbst oder eine ihm ergebene und von seiner Wirklichkeit und Hoheit überzeugte Kraft sei Und wir haben also an den Wundern neue Thatsachen, welche sich am besten aus derselbigen Wahrheit erklären lassen die wir aus den Werken der Schöpfung und dem gewöhnlichen Lauf der Natur gefolgert haben. Vergl. Melanchthonis Locos præcip. theol. 1556. p. 56. f. 67.

hende Bilder des Daseyns und der Eigenschaften Gottes; es giebt ein bestehendes Bild (ου κατ' εμφασιν) des unsichtbaren Gottes (Kol. 1, 15.), ein nie verschwindendes Ebenbild seiner Herrlichkeit und einen bleibenden Ausdruk seines Wesens (dessen, was er an sich selbst ist, Ebr. 1, 3.*). Wie muß es ihre Liebe zu dem wahrhaftigen Gott anflammen, wie ihre Anbetung entzünden, wenn sie den Gegenstand davon wirklich sehen (vergl. 1 Joh. 4, 20.)? Wie belehrend muß es für sie seyn, wenn Christus spricht und handlet! Sie hören eben damit den Vater reden, und sehen den Vater handlen (Joh. 14, 9. f.). Was in Gott ist (το πληρωμα της θεοτητος Kol. 2, 9. †), ist in Christo. Gottes Herrlichkeit, wie sie an sich selbst ist, drükt sich in ihm aus (Ebr. 1, 3.). Aber sie drükt sich in etwas ihres gleichen, in einem Geschöpfe (Kol. 1, 15.) aus. Sie ist daher nicht unzugänglich (1 Tim. 6, 16.) und zurükschröckend — sie ist anziehend für sie, sie erwekt Vertrauen und gewährt Vergnügen. In diesem Bilde des unsichtbaren Gottes (Kol. 1, 15.) sehen sie den Vater (Joh. 14, 9.). Wie sollte ihnen nicht genügen (v. 8.)? Und diese Hoffnung, in unseres gleichen den Vater zu sehen, haben wir Menschen vorzüglich. Wir sollen dahin kommen, wo der Mensch Jesus ist, und die Herrlichkeit sehen, die er nach dem Willen des Vaters nun, nach geleistetem vollkommenen Gehorsam (§. 104.), vollständig geniesst. Und die Herrlichkeit, die er geniesst und offenbart, kan er

um

*) S. Herrn Abt Carpzov Exercitt. in ep. ad Hebr. e Philone p. 14. ff.

†) Diss. de sensu vocis πληρωμα in N. T. §. X.

am deswillen (§. 86.) geniessen und offenbaren, weil ihn der Vater geliebet hat, ehe die Welt war (17, 24.), oder weil er schon vor der Welt bei dem unsichtbaren Vater, in seinem Schoos (1, 18.), war, und als Eins mit ihm (10, 30.), als der wahrhaftige Gott (1, 1.) und das ewige Leben selbst (1 B. 1, 2.), göttliche Herrlichkeit hatte (Joh. 17, 5.), weil das ewige Leben selbst, welches vorhin bei dem Vater — unsichtbar (S. 6.) — gewesen ist, sichtbar geworden (1 B. 1, 2.), der unsichtbare Gott selbst Mensch worden ist (Joh. 1, 1. 14.). Es ist also die an sich unsichtbare, göttliche Herrlichkeit selbst, welche wir in dem Menschen Jesu nicht blos auf Nachrichten glauben und erkennen — denn dies können wir, ohne ihn zu sehen (1 Petr. 1, 8.) — sondern wirklich sehen sollen. Wir sollen Christum sehen, wie er an sich selbst ist (1 Joh. 3, 2.). Ja auf unserer Erde selbst ist das ewige Leben erschienen (1, 2.). Menschen, wie wir sind, haben den Vater gesehen (Joh. 14, 9.). Der λογος θεος (1, 1.), der mit dem Vater Eins ist (14, 10. 10, 30.), war vom Anfang an mit dem Menschen Jesus verbunden (1, 14. §. 45.), und man sah auch schon damals Stralen der Herrlichkeit dieses einigen Sohns des Vaters (v. 14. 2, 11.). Nun darf ich nimmer in banger Ungewisheit seyn, ob und wie weit sich die Gottheit mit schwachen, sündigen Menschen einlassen könne. Ich weiß es historisch, daß der wahre Gott und das ewige Leben in einer Menschheit unter schwachen, sündigen Menschen gewohnt hat, und ihm kein Kind zu gering war, um es mit Liebe zu umfassen (Marc. 10, 14. 16.), und kein Sünder, der nur mit Ernst

nach Beruhigung und Besserung trachtete, zu verächtlich war, um sich sein mit der grösten Leutseligkeit anzunehmen (Luc. 15.), und kein redlicher Schüler so ungeschikt war, daß er ihm seinen Umgang und seine Zurechtweisung entzogen hätte. Die Menschenfreundlichkeit (Tit. 3, 4.) Gottes kan ich nicht lebhafter erkennen, als wenn ich glaube, dieselbige Person, die sich an der Zöllner und Sünder Tischen so liebreich einfand, mit dem Apostel Johannes und seinen fehlervollen Brüdern so vertraulich umgieng, und sich zu des Thomas Schwachheit so gefällig herabließ (Joh. 20, 27.), sey unser HErr und Gott (v. 28. §. 90.) Und zu eben dem, der bey aller Herrlichkeit (1, 14.) so voll Herablassung und Wohlthätigkeit war, hab auch ich die Hoffnung zu kommen (17, 24.). Zwar offenbart sich nun seine Herrlichkeit viel vollständiger als ehemals auf Erden. Allein eben weil (1 B. 3, 2.) ich den vollen Glanz seiner Herrlichkeit sehen soll, so werde ich auch fähig werden, ihn zu sehen. Ich werde ihm ähnlich werden, um wieder mit ihm umgehen zu können, wie er vormals uns schwachen Sterblichen ähnlich geworden ist (Röm. 8, 3. Ebr. 2, 17.), um mit schwachen Sterblichen umgehen zu können. „Wenn der Gedanke in mir lebhaft wird, daß es etwas gebe, unendlich besser als ich, unendlich verständig, und doch meiner Art †), das, nicht nur weil

†) Dieß kan der Christ, der persönliche Vereinigung des wahren Gottes (Joh. 1, 1.) mit einem Geschöpf (Kol. 1, 15.), mit einem Menschen (Joh. 1, 14.) glaubt, viel eigentlicher sagen, als der Philosoph (Apg. 17, 28.), der von dem Verstande und der Güte und der Kraft, die alles, was wir hievon auf Erden kennen, unendlich übertrift, behauptet, daß sie denke und handle und wolle wie (vergl. §. 97.) wir.

weil es lebt, sondern weil es unter schwachen Menschen gelebt und ihr Elend selbst empfunden hat, von unseren Empfindungen, Bedürfnissen und Wünschen Kenntnis hat (Ebr. 4, 15. 2, 17. f.): dann scheine ich mir auf einmal so wol glüklicher als grösser. Es ist als wenn meine Schwachheit eine Stüze, meine Unwissenheit einen Rathgeber bekäme. Wenn ich ihn auch nicht sehe, wenn er sich auch nie von mir hören läßt: aber er ist da; er war schon auf Erden sichtbar — grosser Herzerhebender Gedanke! — Die Zukunft wird auch mich demselben näher bringen." *)

§. 106.

Auch nach dem arianischen Lehrbegriff †) hat sich der unsichtbare Gott durch Christum, als sein sichtbares Ebenbild, auf Erden geoffenbart, und er kan sich auch in der künftigen Welt noch weiter durch ihn offenbaren. Da aber der erhabene Geist, der nach dieser Vorstellung einen menschlichen Leib angenommen haben soll, ein bloßes Geschöpf ††) oder doch nicht Gott selbst ist: so muß man entweder der Majestät Gottes zu nahe treten (§. 103.), indem man seine Eigenschaften auch in

*) Vergl. Philos. Anm. und Abh. zu Cicero's zweiten Buche von den Pflichten von Herrn Prof. Garve S. 51. 49.

†) S. Harwood S. 91. ff.

††) A. a. O. S. 98. f.

in einer erschaffenen, oder doch nicht göttlichen Natur zu finden meint, oder, wenn man wirklich zwischen den Eigenschaften Gottes und jenes erhabenen Geistes, welcher das Ebenbild des unsichtbaren Gottes seyn soll, den unermeßlichen Unterschied annimmt, der zwischen den Eigenschaften Gottes und zwischen den Eigenschaften aller Dinge, die nicht Gott sind, statt findet, so wird das Bild desto unvollkommener. Man sieht den Vater nicht in ihm. Gott müste sich mit diesem erhabenen Geiste persönlich vereinigt haben, wenn man in demelbigen Sinn, wie wir es von Christo sagen dürfen (§. 45. f.), von ihm sollte behaupten können: wer ihn sehe, der sehe Gott. Es sei mir erlaubt, die arianische Denkungsart von Christo mit der Johanneischen noch in einer anderen Rükſicht zu vergleichen. Freilich ist auch dies schon ein rührender Beweis der Liebe und Erbarmung Gottes *) gegen uns, wenn er den ersten erschaffenen Geist, den Gegenstand seiner besonderen väterlichen Zuneigung, vom Himmel herab sandte, und in dem angenommenen menschlichen Körper für uns sterben ließ. Ist aber nicht Gottes Liebe zu uns auf eine noch viel auffallendere Weise **) sichtbar geworden (1 Joh. 4, 9. f.), hat Gott uns nicht bey weitem stärker zur Gegenliebe gegen ihn und zur Liebe unserer Nebenmenschen gereizet (v. 11. ff. 16. 19. ff.), wenn er uns und unsere Nebenmenschen also geliebt hat (Joh. 3, 16.), daß er seinen eingebornen Sohn für uns in den Tod gab, und wenn der eingeborne Sohn (1, 14. S. 206. 458), dessen

*) A. a. O. S. 88. f.

**) s. Herrn D. Seiler S. 328. f.

dessen er um unsert willen nicht geschonet hat (Röm. 8, 32.), auch das erste unter allen Geschöpfen (Kol. 1, 15.), aber um deswillen das erste unter allen Geschöpfen ist, weil sich mit dem Menschen Jesu der, der in des Vaters Schoos (Joh. 1, 18. 1. f. 1 B. 1, 2.) und vor dem Daseyn der Welt vom ihm geliebet (Joh. 17, 24. 5.), und Gott (1, 1.) oder das ewige Leben (1 B. 1, 2.) selbst war, zu Einer Person vereiniget hat (Joh. 1, 14.)? Je grösser der eingeborne Sohn Gottes ist, desto grösser ist auch die Liebe, die ihn für uns aufopferte; desto beträchtlicher konnten auch die Wirkungen seines Todes seyn (S. 195).

§. 107.

Wenn sich gleich andere Apostel in ihren Schriften über dasjenige, was Christi Person angeht, nicht so vollständig oder doch nicht so ausführlich erklärt haben, als Johannes: so ist dies kein Beweis gegen die Erheblichkeit der Wahrheiten, welche wir aus Johannis Evangelio und Briefen gelernt haben. Da wir blos nach den auf uns gekommenen Schriften urtheilen müssen, und von anderen mündlichen oder schriftlichen Erklärungen der Apostel nichts wissen können: so dürfen wir keinen Apostel in eben dem Sinn, wie den Johannes, als Christologen betrachten. Nur Johannis Evangelium und Briefe sind eine eigentliche absichtliche Christologie, da hingegen die Schriften der übrigen Apostel nicht aus Veranlassung

lassung solcher Gegner, wie Cerinth war, nicht in der bestimmten Absicht herausgekommen sind, gerade die Materie von der Person Christi ausführlich abzuhandeln. Wer wird aber einem Schriftsteller, der sich in einem oder dem anderen Buch über gewisse, zu seinem Hauptzwek nicht nothwendige, Wahrheiten auch nicht ausdrüklich oder gar umständlich erklärt, sogleich Unwissenheit oder Verwerfung oder Geringschäzung dieser Lehren aufbürden? Wer daraus folgern, daß er diese Wahrheiten auch sonst (z. B. in anderen, uns nicht zu Gesicht gekommenen, Schriften, oder in mündlichen Vorträgen) eben so wenig ausdrüklich oder umständlich gelehrt habe? Indeß hat sich doch Paulus über alle Hauptheile der Lehre von der Person Christi, auch über seine Gottheit selbst *), gelegentlich, und also freilich nicht so ausführlich, wie Johannes, aber doch hinlänglich und ohne alle Zweideutigkeit erklärt, und eben dadurch, daß er bei jeder Veranlassung so leicht auf Christi Herrlichkeit zu sprechen kommt, deutlich genug zu erkennen gegeben, wie geläufig und wichtig ihm diese Betrachtungen gewesen seien. Hingegen haben wir von Petrus bei weitem nicht so viele Reden und Schriften, als von Paulus. Es ist demnach auch nicht zu wundern, wenn wir von ihm nicht so viele gelegenheitliche Aeusserungen über die Person Christi aufweisen können, und also auch nicht gerade alle Hauptstücke der Lehre von Christi Person bei diesem Schriftsteller ausdrüklich erwähnt finden. Und doch gedenkt er mehr als einmal

(Apg. 10,

*) S. Diss. in ep. ad Phil. bei 2, 6. a). De sensu vocis πληρωμα in N. T. §. X. Vergl. oben §. 93.

(Apg. 10, 42. 1 B. 4, 5. 13-5, 4. 1, 7.) der erhabenen Bestimmung Christi (Joh. 5, 22.), an welche sein HErr selbst die Verpflichtung angeknüpft hat (v. 23. §. 104.), daß man ihn ehren müsse, wie den Vater. Petrus behauptet ausdrüklich, daß selbst die vornehmste Engel Christo unterthan seien (1 B. 3, 22.). Er und seine Mitjünger (Apg. 1, 15.) legten Christo (vergl. v. 21. 2, 36. 10, 36.) eben den göttlichen (15, 8.) Vorzug bei (1, 24. vergl. Joh. 21, 17.*), welchen ihm Johannes in einer Schrift beilegt (Off. 2, 23.), worin auch er die Gottheit Christi nicht ausdrüklich und mit so vielen Worten lehrt. Da er aber nachher (§. 77) durch Cerinth veranlaßt wurde, sich in seinem Evangelium und ersten Brief über die Frage von Christi Person ausführlicher zu erklären: so zeigte sich deutlich genug (§ 46. 92. 73 S. 386.), daß Johannes den Folgesaz anerkannt habe, den wir allenfalls aus seinen, bei Petrus auch vorkommenden, Sazen von der Unterwerfung aller Engel unter Christum **) und von der Allwissenheit des HErrn (Off. 2, 23.) abzuleiten geneigt wären ***). Wenn Johannis Evangelium und Briefe nicht auf uns gekommen wären, so hätten wir doch wegen seiner (vergl. S. 83.) Offenbarung noch

*) S. Herrn Kleukers Briefe, worin Johannes, Petrus und Paulus als Christologen betrachtet werden. S. 150.

**) Neue Apol. der Off. S. 379.

***) A. a. O. S. 380.

noch mehr von ihm, als wir von Petrus haben. Wie unrecht würden wir aber dem eigentlichen Christologen thun, wenn wir aus den Beschreibungen der Apokalypse von Christi Herrschaft und Allwissenheit auf seine Gottheit keine Folgerung gelten lassen, und nun behaupten wollten, Johannes habe die Vorstellung von Christi Gottheit nicht gehabt oder wenigstens nicht ausdrüklich gelehrt? Oder ist etwa die Behauptung zuverlässiger bei Petro *), weil wir zu wenigen Nachlaß von ihm haben, als daß sie historisch widerlegt werden könnte?

§. 108.

Daß es apostolische Gemeinden gegeben habe, in welchen es allgemein (1 Joh. 2, 13.) angenommene Lehre war, το απ' αρχης (1, 1.), das ewige Leben (v. 2.), der wahre Gott (vergl. S. 385. f.) sey in der Person Christi erschienen, wissen wir aus dem Beispiel der klein-asiatischen Gemeinden in dem Zeitalter des Johannes (§. 82.). Ungefähr um die Zeit, da der grosse Apostel starb, wenigstens noch unter dem Trajan, dessen Regierung Johannes erlebt hat (Iren. B. 3. K. 3. §. 4.), erfuhr Plinius bey der, über die Christen einer klein-asiatischen Provinz angestellten, Untersuchung, daß sie bei ihren Zusammenkünften auf Christum als auf Gott Lieder singen. Wer die Zeit und Gegend, wo diese Lieder in den christlichen Zusammenkünften gebraucht wurden, in Erwägung zieht, wird wol das: carmen Christo *quasi Deo*, dicere secum inuicem, immer lieber nach Joh. 1, 1. (vergl. S. 391.), als nach dem Ar-

emo-

*) Vergl. Herr Kleuker S. 151. ff.

temonius (Init. ev. Jo. restit. p. 148.) bestimmen. Und ein Schriftsteller *) des dritten Jahrhunderts beruft sich wirklich gegen die Artemoniten auf alte, vorlängst (απ' αρχης) geschriebene, Lieder, worin ο λογος τω **) θεω, Χριστος, so besungen sey, daß ihm die Gottheit zugeschrieben werde, welches wol die beste Erläuterung des, von Plinius gebrauchten, Ausdruks ist. In Klein-Asien war die Lehre von der Gottheit Christi selbst in die, bey christlichen Zusammenkünften übliche, Lieder aufgenommen. Hingegen ist uns kein Beispiel einer christlichen Gemeinde bekannt, von welcher sich erweisen liesse, daß, so lang sie noch unter der Leitung eines Apostels stand, die Vorzüge der Person Christi, wie sie von Johannes bestimmt werden, von ihr nicht anerkannt worden seien. Der Schluß würde wenigstens sehr unsicher seyn, wenn man den ältesten, apostolischen Gemeinden in Palästina eben diejenige Denkungsart von Christo aufbürden wollte, welche Irenäus den spätern Juden-Christen zuschreibt (vergl. oben S. 152.). Wahrscheinlich gieng diese Aenderung in dem Lehrbegrif der Palästinischen Juden-Christen erst nach dem zweiten jüdischen Kriege ***) bei der völligen Trennung der Juden- und (vergl. S. 371. ff.) Heiden-Christen in Palästina vor. Da jezt kein Jude mehr in der Nähe von Jerusalem geduldet wurde, und sich deswegen ein Theil der Juden-Christen in Palästina bequemte, die alte (Apg. 21, 20. ff.) Anhänglichkeit an das mosaische Gesez auf-

*) Euseb. B. 5. K. 28. S. 196. Vergl. auch B. 7. K. 30. S. 281.

**) Ein Johanneischer Ausdruk, der eben auf Lieder aus dem Zeitalter und der Gegend Johannis (auf solche, die in Klein-Asien gebraucht waren) hinzuweisen scheint.

***) *Justini* M. Apol. II. p. 72.

aufzugeben, und sich mit den Heidenchristen zu Einer Gemeinde zu verbinden: so missiel dies dem andern Theil der Palästinischen Juden-Christen, der lieber Jerusalem meiden als nicht mehr jüdisch leben wollte, so sehr, daß er sich von jener Parthei gänzlich lossagte *), und nun beide Theile gegenseitig einander verdammten **). Ist es bei diesen Umständen zu verwundern, wenn die Ebioniten sich von ihren vormaligen Mitchristen aus den Juden (oder Samaritern), von denen sie izt gehaßt, und welche von ihnen hinwiederum als Apostaten von dem mosaischen Gesez verdammt wurden, in der Lehre von Christi Person allmälig entfernten, wenn sie dagegen die ungläubige Juden (oder Samariter), denen sie nun doch einmal wegen Aehnlichkeit der Lebensart von Heiden und Christen ***) beigezählt wurden, durch Verläugnung der, den Juden besonders anstössigen, ****) Lehren von der Gottheit und übernatürlichen Empfängnis Christi, desto eher auf ihre Seite zu bringen und für ihre Sekte zu gewinnen suchten?

Einige

*) Walchs Kezer-Gesch. Th. 1. S. 99. ff. Repertor. für bibl. und morgenl. Litterat. Th. 1. S. 5. ff.

**) *Justini* Dial. c. Tryph. p. 266.

***) Justinus zählt sie S. 267. nicht undeutlich unter die Christen, wie er denn überhaupt für seine Person von Juden und Samaritern, welche nach ihrem Uebergang zum Christenthum das mosaische Gesez noch beobachten wollten, gelinder, als andere seiner Zeitgenossen, urtheilt, wenn sie nur den Christen aus den Heiden ihre Freiheit liessen (S. 265. f.). Allein seine Denkart war nicht die herrschende (S. 266.). Vergl. auch *Artemonium* p. 519.

****) S. *Justinum* p. 267. f. 292.

Einige also *) von den christlichen **) Landsleuten des Justinus (απο τε ημετερε γενες †), oder diejenige Christen aus den Samaritern und Juden in Palästina, welche noch immer das mosaische Gesetz beobachteten, haben die von Justin S. 267. behauptete Gottheit Christi geläugnet und ihn für einen leiblichen Sohn eines Ehe-Paars (des Joseph und der Maria) gehalten, da hingegen die meiste, nemlich die Christen aus den Heiden ††) und die, nun mit ihnen vereinigte, Palästinische Christen aus den Juden und Samaritern, eben, wie Justinus, dachten und also jener Meinung der Ebioniten nicht beipflichteten. Die Verläugnung der übernatürlichen Empfängnis Christi war offenbar eine Abweichung von der älteren Christologie der Palästinischen Juden-Christen. Denn das Gegentheil stand, wenigstens anfänglich, in dem Palästinischen Evangelium der Hebräer (vergl. oben S. 272.). Ueberdies konnten die Ebioniten, wie es bei Einführung neuer Meinungen zu geschehen pflegt, unter sich selbst nicht einig werden, da ein Theil mit der Gottheit Christi auch seine übernatürliche Empfängnis verläugnete, ein andrer hingegen nicht ganz so weit von dem alten †††) Palästinischen Lehrbegrif abweichen wollte, und also wenigstens die leztere Wahrheit noch beibehielte (S. 364.). Wie hätte auch Johannes in Klein-Asien die Cerinthische (§. 42. n. II. 1. 3.) Irrlehre mit so grossem Eifer

*) a. a. O. S. 267.

**) ομολογουντες παντων χριστον ειναι.

†) Vergl. *Justinum* p. 349. und Apol. der Off. S. 305. f.

††) Vergl. *Justini* Apol. II. p. 88.

†††) Nach Apg. 9, 14. verehrten die Christen in Palästina Jesum göttlich, wie alle andere Christen 1. Kor. 1, 2.

Eifer (1 B. 2, 18—26. 4, 3. 5. f. 5, 10. 19.) bestreiten (§. 21. 45. f.), und die, im Evangelium und ersten Brief aufgestellte, Christologie so zuversichtlich für die alte apostolische Lehre ausgeben (§. 74.) können, wenn in den, von ihm zuvor geleiteten (Gal. 2, 9. vergl. S. 376.), Palästinischen Gemeinden die Christologie der Ebioniten zu Justini und Irenäi Zeit, die herschende gewesen wäre, und er den Juden-Christen in Palästina ganz ruhig zugesehen hätte, indem sie, wie (confimiliter, ut) Cerinth (S. 151. ff.), Jesum für einen blossen Menschen gehalten hätten, der erst nachher κατ' εκλογην und durch Salbung, wie die Ebioniten bei Justin (S. 267. f.) sagen, (oder, nach Cerinths Sprache, bey der Taufe durch Ueberkunft Christi) Christus geworden sei?

Register.

Aloger. S. 55. ff. 124. ff. 135. ff. 161. ff. 168.
Apokalypse.
Aechtheit S. 70. 83. ff. 163.
Datum S. 407. f.
Stelle im Kanon S. 404. f.
Cap. 2, 24. S. 387.
C. 12. ff. S. 84. f.
19, 13. S. 49.
Apostelgeschichte. S. 273. 403. f.
C. 1, 22. S. 272.
9, 32. S. 279.
10, 36. S. 232.
37. S. 272.
11, 19. ff. S. 278. f.
13, 25. S. 203.
19, 2. ff. S. 12. 24. f.
20, 29. f. S. 170.
Arianismus. S. 490. 504. ff. 517. f.
Artemonius. S. 53. 453. ff. 523.
Cajus. S. 63. ff. 77. f.
Canon apostolicus 85. S. 129. ff.
Canon der Schriften des A. B. S. 103. ff.
N. B. S. 401. ff.

Carpokrates. S. 154. 156. 163.
Cerinths Lehrbegriff. S. 52. ff. 150. ff. 164. ff.
Widerlegung deſſelbigen von Johannes. S. 43. ff. 180. ff.
Chiliasmus. S. 94. ff.
Chriſti Perſon.
Gewicht dieſer Lehre. S. 484. ff.
Gottheit S. 196. ff. 437. ff.
Vorweltliches Daſeyn. S. 425. ff. 469. f.
Clemens Alex. S. 126. ff.
Rom. S. 130. f. 372. ff.
Col. 1, 15. S. 507. 514.
16. S. 457.
1 Cor. 7, 10. S. 280.
8, 4—8. S. 463. ff.
15, 52. S. 83. ff.
2 Cor. 4, 6. S. 494.
8, 18. S. 270.
9, 13. S. 46.
Dionyſius Alex. S. 72. f. 76. ff. 137. ff. 383.
Doceten. S. 176 — 179.
Ebioniten. S. 95. ff. 155. ff. 267. f. 272. 284. 286. f. 364. 523. ff.
Ebr. 1, 1—4. S. 427. f. 458. f. 514.
2, 10. f. S. 507. ff.
13, 23. S. 462.
Egyptiſches Evangelium. S. 374. f.
Einheit Gottes. S. 506.
Elceſaiten. S. 286. f. 363.
Eph. 1, 1. S. 263. ff.
3, 9. S. 458. 434.
5, 14. S. 391.
Epiphanius. S. 60. ff. 72. ff. 286. f.
Euſebius. S. 112. ff.
Ευαγγελιον. S. 254. f. 402. f.

Evangelien.
ächte, unsere vier. S. 247. ff. 289. ff. 375. ff. S. auch Matth. Marc. Luc. Joh. Harmonie.
apokryphische. S. 378. f.
Faustinus. S. 450. ff.
Glaube an den Sohn Gottes. S. 413. ff.
Harmonie der Evangelisten. S. 307. ff.
Hieronymus. S. 122. ff.
Hilarius. S. 445. ff.
Homologumenon. S. 113. ff.
Ignatius. S. 269. f.
Johannis des Apostels
Briefe. S. 222. f. 383. ff. 406. ff.
1 B. 1, 1—4. S. 384. ff. 14. 171. 190. 206. f. 233. f. 416. 470. ff. 515. f.
5. ff. S. 171. ff. 169. f. 229. f. S. 394.
2, 1—6. S. 223. 230. 3. 169. 171. f. 212. f.
7—11. S. 385. 387. f. 223. 20. f. 29. 395. 400.
12. S. 172. f.
13. ff. S. 385. 418. ff.
15. ff. S. 396. ff.
18. S. 419.
19. S. 231. 27.
20. ff. S. 388. ff.
21. S. 387.
22. S. 44. f. 512.
24. S. 385.
29. S. 170. 172. 205.
3, 2. S. 205. 516.
3—9. S. 168. f. 172. f. 224. 385.
10. ff. S. 224. 21. f. 395. 400.
16. S. 205.
19—21. S. 224.
23. f. S. 223. f. 395. 12.

Johannis Briefe.
1 B. 4, 2. f. S. 44. f.
5. f. S. 394.
7. ff. S. 225. 400.
9. ff. S. 518.
13. S. 12.
14. S. 14. 225. 416.
16. ff. S. 214.
17. S. 214. 172. 205.
20. f. S. 400. 514. 395.
5, 1. f. S. 224. ff. 21. 396. 408.
6. 8. S. 226. ff. 45. f. 12.
9. S. 228.
10. S. 229. f. 416. ff. 499. ff.
11. f. S. 230. 389. 511.
13. S. 381.
16—18. S. 173. f.
19. f. S. 230. ff. 445. ff.
21. S. 174. 232. f.
2 B. 1. 4. S. 406. 410.
5. f. S. 226. 395.
7. ff. S. 44. f. 389. 398. f.
12. S. 406. f.
3 B. 1. ff. S. 406. 22. 395. f. 409. f.
9. ff. S. 408. f. 224. 169. 406. f.
Johannis Evangelium.
Aechtheit und *) Integrität. S. 221. ff.
Datum und Ort der Ausgabe desselben S. 405. ff.
es ergänzt und bestätigt die drey übrige Evangelien.
S. 235. ff. 375. ff.

Jo-

*) In dem folgenden Verzeichnis von Stellen des Evangelii werden viele vorkommen, die nicht eigentlich erklärt, sondern nur nach ihrer Beziehung auf den Zwek des Evangelisten betrachtet sind. Wieviel daran gelegen sey, den Zusammenhang jeder einzelnen Stelle mit der Absicht des Evangelisten zu bemerken, ist oben (S. 221.) erinnert.

Johannis Evangelium.
Cap. 1, 1—18. S. 452. f.
1. f. S. 430. ff. 48. ff. 470. ff. 515. 452. ff.
6. 181. f.
3. f. S. 183. f. 437. f. 457. f.
6. S. 6.
8. S. 4. 29. 48.
9. S. 3.
10. f. S. 183. f. 433. ff.
13. S. 3.
14. S. 181. 192. ff. 416. 14.
15. S. 5. 7. 29.
17. f. S. 3. f. 12. 470. ff. 51.
19. ff. S. 7. 16. 20. 12. ff.
2, 1—11. S. 14.
12. f. S. 41.
14. ff. S. 17. 308. f.
17. S. 17.
19. ff. S. 188. 17. 15. 9. 16. 14.
3, 1. ff. S. 13. 19. f.
11. ff. S. 8. 191. f. 188.
22. S. 41. f.
24. S. 235.
26. ff. S. 7. 13. 492. 230. 510. ff.
4, 1. S. 13.
7. ff. S. 18.
22. S. 17. 207.
25. f. S. 8.
35. S. 309. 314. f.
39. S. 13. f.
40. 43. ff. S. 42. f.
46. S. 14.
5, 1. ff. S. 9.
17. ff. S. 196. ff. 8.
22. f. S. 510. ff. 503. ff. 197. f.

Jo.

Johannis Evangelium.
Cap. 5, 26. S. 192.
27. S. 510.
28. f. S. 207.
31. S. 200.
33. ff. S. 7. f. 200. 228. f.
39. ff. S. 16. f. 207.
6, 1. ff. S. 9. 245. f.
5. ff. S. 327. f.
6. S. 14.
21. S. 329.
26. ff. S. 245.
32. ff. S. 193. ff. 8.
39. ff. S. 207.
46. S. 192.
51. S. 188.
57. S. 511.
64. ff. S. 14. 210.
7, 5. S. 42.
7. S. 211.
21. ff. S. 17.
31. S. 13.
38. f. S. 11. f. 16.
41. ff. S. 13. 16.
8, 1. ff. S. 215. ff.
12. S. 8. 214. f.
13. ff. S. 198. ff.
19. S. 196. 512. ff.
24. ff. S. 19. f. 200. ff. 214. f.
42. ff. S. 401.
56. ff. S. 425. ff. 8.
9, 1. ff. S. 10. 22. f.
5. S. 8.
16. ff. S. 17. 16. 13. 8.
39. ff. S. 10.

Johannis Evangelium.
Cap. 10, 1 ff. S. 21. ff.
11. ff. S. 188.
16. S. 19.
21. S. 13.
24. f. S. 8.
30. S. 196. 438. ff. 8.
32. ff. S. 465. ff. 454. 8.
40. ff. S. 333. 337. 11. 13.
11, 1. ff. S. 11.
15. S. 214.
45. S. 13.
51. f. S. 3.
12, 1. ff. S. 246. 11. 13. 8. 17. 236. 15.
20. ff. S. 18. 189.
33. ff. S. 8. 14. 16.
45. S. 196. 512. ff.
46. S. 8.
13, 1. ff. S. 185. ff.
11. S. 14. 212.
12. ff. S. 21. 186.
19. ff. S. 204. 210. ff. 190. f.
23. ff. S. 212.
31. f. S. 189. f.
34. f. S. 21. 186.
38. S. 190.
14, 6. S. 511.
7. ff. S. 187. 196. 512. ff. 8.
12. ff. S. 12. 210. f.
21. ff. S. 213. 503.
28. S. 459. ff.
15, 2. ff. S. 209. f. 212. f.
12. ff. S. 21. 186. 188.
18. ff. S. 211.
21. ff. S. 21. 16.

Johannis Evangelium.
Cap. 16, 1. ff. S. 211. 21.
7. ff. S. 210. f.
14. f. S. 196.
25. S. 202.
28. S. 8. 187.
30. S. 14.
33. S. 187.
17, 1. S. 462. f. 8. 188. wo Z. 20. 17, 1. für 17, 7. zu lesen ist.
2. f. S. 461. ff. 19. 231. 422.
4. S. 190.
5. S. 427. ff. 470. ff. 8.
6. ff. S. 209. ff.
11. S. 190. 438. f.
12. S. 15. 190. 210. f.
21. ff. S. 438. f.
22. f. S. 428. 511.
24. S. 427. ff. 471. ff. 515.
26. S. 511.
18, 6. S. 190.
9. S. 14. f.
10. ff. S. 238. ff.
24. S. 240.
31. f. S. 15.
33. ff. S. 241. 187. f. 423.
19, 1. ff. S. 241. f.
19. ff. S. 188.
24. ff. S. 17. 212.
35. ff. S. 17. 238. f. 222. 381.
38. ff. S. 13.
Cap. 20. f. S. 15. 190. f. 243. ff. 206.
20, 1. f. S. 236.
9. S. 17.
21. ff. S. 209. 211.
28. ff. S. 205. ff. 441. ff. 242. 381. 208. 413.

Jo-

Johannis Evangelium.
Cap. 21, 6. f. S. 14.
18. S. 15.
20. S. 212.
24. S. 222. 406.
Johannis des Apostels.
Gegner S. 223. ff. 380.
Offenbarung s. Apokalypse.
Johannis des Täuffers.
unächte Jünger S. 4. ff. 208. s. Zabier.
Irenäus S. 43. ff. 56. ff. 89. ff. 149. ff.
Jud. v. 12. S. 40.
Justinus Martyr. S. 95. 266. 363. ff. 403. 524. f.
Kanon s. Canon.
Katholische Schriften. S. 114. f.
Liebe der Brüder. S. 394. ff.
Logos S. 48. ff.
Lucä Evangelium. S. 249. ff. 268. ff. 274. ff. 280. 358. ff. 377.
1, 1—4. S. 356. ff. 250. 270. K. 1. 2. S. 271.
80. S. 295.
2, 21. S. 336.
3, 20. S. 295.
22. S. 364.
23. ff. S. 237. f.
4, 5. ff. S. 296. f.
23. S. 309.
26. f. S. 262. 192.
5, 1. ff. S. 312. 350.
36. ff. S. 24. f.
6, 1. S. 315.
17. S. 350.
20. f. 43. ff. S. 348. f.
7, 2. ff. S. 351. f.
8, 5. ff. S. 297.
26. ff. S. 321. ff.
41. ff. S. 351. f.

Lucä Evangelium
Cap. 9, 3. S. 324. f.
11. S. 327.
47. S. 334.
51. ff. S. 332. 336.
57. ff. S. 353. f.
10, 1. 36. 38. ff. S. 338.
16, 18. ff. S. 341. f.
17, 1. ff. S. 342. f.
18, 35. ff. S. 345. f.
19, 45. f. S. 276.
20, 1. S. 276.
21, 8. S. 204.
22, 58. S. 240.
Marci Evangelium. S. 249. ff. 265. ff. 272. 274. ff. 278. ff. 287. ff.
1, 14. ff. S. 309. f.
4, 35. f. S. 321.
5, 1. ff. S. 321. ff.
22. ff. S. 351. f.
6, 8. f. S. 324. f.
17. ff. S. 296.
33. f. S. 326. f.
7, 2. ff. S. 279.
26. S. 322.
9, 33. ff. S. 335.
10, 46. ff. S. 345. f. 323. v. 12. S. 280.
11, 11. ff. S. 276.
12, 29. f. S. 506.
13, 6. S. 204.
14, 3. ff. S. 298.
69. S. 240.
15, 21. S. 279.
16, 20. S. 279.
Marcion. S. 57. 93. 167. 176. 254. ff.

Matthäi Evangelium. S. 283. ff. 299. ff. 355. ff. 376. f.
Cap. 1. f. S. 271. f.
1, 1. ff. S. 236. f.
4, 5. ff. S. 296. f.
12. S. 299.
17. ff. S. 309. f. 300. ff.
5, 1. S. 350.
3. 6. S. 348.
7, 16. ff. S. 348. f.
8, 5. ff. S. 351. f.
19. ff. S. 353. f.
28. ff. S. 322. f.
9, 16. f. S. 24. f.
18. ff. S. 351. f.
37. S. 317.
10, 9. f. S. 324. f.
11, 2. ff. S. 23. 236.
12, 48. S. 305.
13, 3. ff. S. 297.
54. ff. S. 305.
14, 3. ff. S. 296.
15, 22. S. 322.
18, 1. ff. S. 335. 294.
19, 1. S. 299.
20, 29. ff. S. 345. f.
21, 12. f. S. 276.
26, 6. ff. S. 298.
64. S. 190.
71. S. 240.
Melito. S. 86. ff.
Merkel. S. 55. ff. 176. ff.
Nazarener. S. 156. 285. f. 359. 364. f. Ebioniten.
Origenes. S. 97. ff. 268. ff. 283. 289. ff.
Paläſtiniſche Heiden- und Juden-Chriſten. S. 371. ff. 523. ff.
Papias. S. 91. f. 95. f. 267. 285. 356.
Perſonen in der Gottheit. S. 472. ff.

Persönliche Vereinigung beider Naturen in Christo. S. 191. ff. 506. f. 517. f.
1 Petr. 5, 13. S. 251. ff.
2 Petr. 1, 12 — 15. S. 266.
Petri Evangelium. S. 379.
Lehre von Christo. S. 520. ff.
Phil. 2, 6 — 11. S. 460. f. 508. f.
4, 7. S. 214.
Πληρωμα. S. 48. 54.
Plinii Brief an Traian. S. 391. 522. f.
Protevangelium Jakobi. S. 379.
Ps. 82, 6. S. 468.
Röm. 5, 5. S. 214.
16, 13. S. 280.
Sabäer, s. Zabier.
Sabellianismus. S. 271. ff. 489. f.
Socinismus. S. 490. ff. 504. ff.
Tatianus. S. 370.
Tertullian. S. 143. 255. ff.
Theopneustie. S. 209. ff. 491. ff.
1 Thess. 1, 9. f. S. 462.
1 Tim. 1, 4. S. 26.
2, 1. S. 26.
6, 16. S. 512. ff.
2 Tim. 2, 16. ff. S. 169.
4, 5. S. 357.
Valentinianer. S. 52. ff.
Welt. S. 396.
Zabier. S. 27. ff. 385. 234.

DATE DUE

JUN 1 5 1972

GAYLORD

PRINTED IN U. S. A.

BS2615.4 .S88
Ueber den Zwek der evangelischen
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00062 9370